5 رجب 1444

عبد الرحمن محيريق

ملاحظات على كتاب "الأشياء كما هي: نفس الأمر والأسس الميتافيزيقية للحقيقة المطلقة" لحسن سبايكر[1]

ملخص.

حاصل هذا الكتاب هو أن المسلمين يواجهون شبهات وتحديات فلسفية وعلمية كثيرة في هذا العصر، وأخطر هذه التحديات شيوع السفسطة والعندية والتشكيك في إمكان العلم الموضوعي بالواقع. فإذا لم يثبت إمكان العلم الموضوعي بالواقع، فلا فائدة من أي دليل نقيمه على وجود الله تعالى أو نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. فمن ثم وجب النظر في مفهوم نفس الأمر، باعتباره يشكل – وفق نظر المؤلف – النظرية الإسلامية للأسس الوجودية للحقيقة الموضوعية.

فتحدّث عن هذه النظرية، ومذاهب بعض العلماء فيها، كالنصير الطوسي، والسعد التفتازاني، والسيد الشريف، والطاشكبريزاده، وداود القيصري، والملا فناري، وغيرهم. إلا أنه توصّل إلى أن مذاهب المتكلمين والمشائين عاجزة عن بيان صدق بعض أنواع القضايا، بل أنها وقعت هي أيضا في الذاتية الآيلة إلى السفسطة، فوجب اللجوء إلى مذهب المتصوّفة والقول بوحدة الوجود، حتى نقيم تلك الأدلة.

إلا أن هناك مشكلة أساسية ههنا، وهو أنه بدأ البحث بالكلام عن إثبات وجود الله، ثم انتهى إلى أن الله تعالى لا يقال عنه موجود بالحقيقة، بل هو الوحدة المطلقة التي هي فوق الوجود والعدم؛ وكذلك فإن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس هو ذلك الإنسان المعروف صلى الله عليه وسلم الذي ولد في مكة عام الفيل، بل هو "التعين الأول في مرتبة الواحدية"، وهذه الدعاوى وأمثالها إنما تثبت بالكشف عند القائلين بها دون الدليل العقلي ولا السمعي، فأين الفائدة من الكلام في حجية الأدلة بالنسبة لهذا المذهب؟

ولا يخفى أيضا أن مشروع هذا الكتاب مبني على افتراض توقّف حجية الأدلة وإفادتها العلم على تعيين حقيقة نفس الأمر، والنظر في تعيين نفس الأمر – على مذهب المؤلف – يتوقف على نظر دقيق في الأدلة. فلو كانت حجية الأدلة متوقفة على تعيين نفس الأمر، وتعيين نفس الأمر متوقف على حجية الأدلة، فقد وقعنا في دور ظاهر. والحق أن مسألة نفس الأمر وحجية الأدلة وإفادتها العلم مسألتان مختلفتان، وأنه لا تتوقف إفادة النظر للعلم على معرفة كيفية المطابقة في نفس الأمر في بعض الصور

[1] عنوان الكتاب: *Things as They Are: Nafs al-Amr & the Metaphysical Foundations of Objective Truth*، (أبو ظبي: مؤسسة طابة، 2021)، 228 ص.

التي يستشكلها هذا المؤلف، فمشروع الكتاب كله ساقط من أصله، فأنّى له أن يقدم حلّاً للإشكالات التي يواجهونها المسلمون في هذا العصر.

بل يزعم المؤلف أيضا أن الشبه السوفسطائية والحداثية واردة على كلام المتكلمين المتأخرين والمشائين، ولا قدرة لهم على دفعها. ولم يدعم المؤلف زعمه هذا إلا بشبه واهية، وكلام ضعيف، وأخطاء علمية، وأسلوب خطابي شعري لا يمت للعلم بصلة

والكتاب في أربعة فصول، نذكر بعض ما ورد فيها من المغالطات والأخطاء والمخالفات. الأول في بيان ما يسميه مشكلة نفس الأمر. الثاني في تاريخ المشكلة في الفلسفة الغربية. الثالث متعلق بمشكلة عد الوجود الذهني من الأمور النفس أمرية. والرابع في بيان مذهب المؤلف وتقديم حلّه و"تحقيقه" الخاص في المشكلة.

وفيما يلي، سنتعرض لتفاصيل هذا الكتاب فصلاً فصلاً، ونعلق على بعض مواضعه.

الفصل الأول "نفس الأمر وإمكان الصدق المطلق: مدخل إلى الإشكالية" (ص. 1 – 26)

ملخص هذا الفصل: هناك إشكالية كبيرة في الفلسفة الحديثة، وهو رفضها التام للحقيقة المطلقة، ولذلك لا فائدة في إقامة الأدلة على صحة الإسلام حتى نقيم أولاً الأدلة على حجية الأدلة وأن هنالك حقيقة مطلقة وصدقاً موضوعياً، وذلك رداً على الفلسفات الحسية والنسبية والاسمية وما إلى ذلك مما عدده من الفلسفات والمذاهب. لكن المؤلف لا يوضح لنا خصماً بعينه وإن ذكر بعض الأسماء في الهوامش، بتعليقات ملؤها دعاوٍ خالية عن الدليل.

هذا أولا، أما النقطة الثانية فهي أن مدرسة التصوف الفلسفي تشكل – بين المدارس الاسلامية المختلفة – المدرسة القادرة على الاستجابة لهذه التحديات. وإن كان الكلام "السينوي" والفلسفة السينوية أيضا قادرَين على ذلك إلى حد ما لكن على نحو ناقص إذ لا يمكن انفكاكها عن هذه الاشكالات. بل يظهر في الفصول التالية أن هاتين المدرستين غير قادرة على جواب شبهات كانط وغيره.

ويقول في هامش #6 أن علم الكلام عند المتقدمين، أي كلام ما قبل الرازي ليس عنده قدرة البتة على هذا الأمر، وكذلك من مشى على ذلك المنهج (ويقصد بذلك الإمام السنوسي ومدرسته)، وذلك لأن هذا النوع من علم الكلام "خالٍ عن الميتافيزيقا".

وهذا الكلام باطل قطعاً، ولم يأت بدليل عليه أصلاً، لكن الظاهر أن للمؤلف غرضاً ما يظن أنه لا يتأتى إلا بالانتقاص من الإمام الأشعري والقاضي الباقلاني والإمام الجويني وغيرهم من أيمة أهل السنة.

وكذا يقول في الهامش الذي يليه (ص.167) أن المتأخرين من المتكلمين هجروا مذاهب المتقدمين، وتبنوا مذهب ابن سينا في "مئات المسائل". وهذا عجيب فعلا، إذ كيف قدرها بالمئات من غير دليل؟ والحق أن مسائل الأمور العامة أصيلة في علم الكلام، وكذلك مسائل العلم والنظر، ثم ليس في كلام ابن سينا ما هو أقوى من ذلك بل كلامه أصلا مستفاد من المتكلمين لا سيما معتزلة البصرة.

ثم يقدم الإشكالية كالتالي: لا بد من تعيين معنى نفس الأمر، إذ الصدق مطابقة ما في نفس الأمر. ولا يكفي تفسيره بالوجود في الذهن والخارج، إذ هناك أحكام لا يوجد ما يطابقها في الخارج، كالأمور المعقولة حسب تعبيره التي ليست "محسوسة"، ولا يمكن أيضا الاعتماد على الذهن لأن هذه الأحكام ستكون حينئذ اختراعية ذهنية فنقع في النسبية والعندية. فلا بد أن نسند هذه الأحكام إلى العقل الفعال كما فعل الطوسي أو الأعيان الثابتة عند مدرسة ابن عربي. وهذا أقوى عنده مما فسر به نفس الأمر عند المتكلمين.

ويبدو أن الدور الظاهر في نظرية المؤلف لم يخطر بباله: إذ كيف سنح له أن يقول: لا بد من إقامة الدليل على تحقق نفس الأمر، وتعيينه، وإلا لا فائدة في أي دليل كان على إثبات العقائد الدينية، والحال أن تعيين نفس الأمر أهو العقل الفعال أم الأعيان الثابتة من أبعد المسائل النظرية. وكذلك وجود الله تعالى وعلمه من المسائل الاعتقادية، فلو كان نفس الأمر واحداً من هذين، فلا شك أن إثباته يفتقر إلى دليل. فلو تبيّن أن لا صحة لدليل إلا بعد تعيين نفس الأمر، فقد وقع هذا الرجل في دور ظاهر ومأزق لا مخلص منه، كما أشير إليه في المقدمة.

والعجيب في هذا الفصل أن المؤلف – لدى طرحه لاشكاليته – يزعم أن مشكلة نفس الأمر هي مشكلة تفسير صدق القضايا التي ليست لها أمور محسوسة تطابقها، ونؤكد على كلمة "محسوسة"، إذ هو لا يقول: ليس له شيء في الخارج يطابقه مطلقاً، بل إنه لا يوجد شيء محسوس يطابقه (مثلا: ص.1، 2، 3، 7، 8، 9). بل هو يصرّح بأن المقصود بالخارج عند الفلاسفة والمتكلمين إنما هو الموجود المتعيّن المحسوس؛ وأما نفس الأمر، فالمقصود به أنه الأمور غير المحسوسة! ولا يخفى بطلان هذا القول، فالله تعالى موجود في الخارج، وليس بمحسوس. وكذلك كل مجرد على فرض وجوده فهو موجود في الخارج، ولا يقال: موجود في نفس الأمر دون الخارج، بل فيهما معاً، إذ كل ما هو موجود في الخارج فهو موجود في نفس الأمر دون العكس، لكون ظرف نفس الأمر أعمّ مطلقاً من الخارج على المشهور، حيث توجد موجودات نفس أمرية في الذهن دون الخارج. لكن المؤلف جعل نفس الأمر شيئا وراء الخارج والذهن، لا بمعنى أنه أعم من الخارج مطلقاً وأعم من الذهن بوجه، بل بمعنى أنه نحو ثالث من الوجود أو التحقق، حيث يصح أن يوجد شيء في نفس الأمر دون أن يكون موجودا في الخارج والذهن معاً. ولا يخفى أن المشهور في مصطلح القوم أن الخارج يقابله الذهن، فكل موجود إما أن يكون في الذهن أو خارجاً عن الذهن، أي موجوداً لا في الذهن، فلا ثالث بينهما. أما عند المؤلف، فيدعي أن هذا المذهب فيه مصادرة على المطلوب دون بيان. مع أن

مذهبه أولى بذلك حيث يدعي أن المقصود من نفس الأمر هو علم الله تعالى، وهذا غير صحيح، إذ يصح استعمال هذا اللفظ حتى عند السوفسطائي العنادي الذي ينكر وجود كل شيء حتى نفسه، فيقول: لا يوجد شيء في نفس الأمر.

ثم من ص.17 إلى آخر الفصل، يقدم المؤلف بعض العبارات الخطابية عن عدم الاكتفاء بالعقل البشري، وحاجة الإنسان إلى الكشف. فبعد أن بدأ كلامه عن قدرة العقل على إقامة الأدلة وبيان أصل الأدلة وتعيين نفس الأمر، انتهى إلى أن العقل لا يعتمد عليه، ولا بد من العدول إلى الكشف. ونقل بعض الكلمات عن بعض المتصوفة في قلة جدوى العقل، وهي في الحقيقة نفس حجج السوفسطائية وإن صدرت من مشاهير الصوفية. ولعل ميله إلى هذه الأقوال مما جعلته يقتنع بالنقد الكانطي للفلسفة المدرسية في أوروبا.

نماذج من التدليس

فلنضرب بعض الأمثلة التي ذكرها المؤلف عما يراه الإشكالية الكبرى في الفلسفة، وهو كيف يمكننا أن نفسر صدق القضايا التي ليس لها شيء محسوس يطابقها في الخارج والذهن. الأول تعليقه على كلام نقله من تفسير العلامة البقاعي، والثاني ما نقله عن العلامة الباجوري، والثالث ما نقله عن تفسير ابن كثير.

فقال البقاعي (جزء 19\ 63-64):

"ولما كانوا كالقاطعين بأن ذلك ينفعهم ، أكّد قوله (وإن الظن) أي مطلقاً في هذا وغيره، ولذلك أظهر في موضع الإضمار (لا يغني) إغناءً مبتدئاً (من الحق) أي الأمر الثابت في نفس الأمر الذي هو حقيقة الشيء وذاته بحيث يكون الظن بدله، والظن إنما يعبّر [به] في العمليات لا العلميات، ولا سيما الأصولية (شيئاً) من الإغناء عن أحد من الخلق فإنه لا يؤدي أبدا إلى الجزم بالعلم بالشيء على ما هو عليه في نفس الأمر فهو ممنوع في أصول الدين، فإن المقصود بتحقق الأمر على ما هو عليه في الواقع؛ وأما الفروع فإن المكلف به فيها هو الظن لكن بشرطه المأذون فيه، وهو ردّه إلى الأصول المستنبط منها لعجز الإنسان على القطع في جميع الفروع، وتنبيهاً على عجزه وافتقاره إلى الله ليقبل عليه ويتبرأ من حوله وقوّته ليكشف له من الأحقاف.

وكان المؤلف في صدد ذم العلماء على ذكر اصطلاح "نفس الأمر" دون التعرّض لحقيقته، فضرب مثالاً من تفسير البقاعي المذكور أعلاه إلا أنه لم يأت بالنص كاملاً، فقال (ص.6):

"ويوجد مثال في تفسر برهان الدين أبي الحسن البقاعي (ت.884\1480) يصدق عليه هذا الوصف[2] (إلا أنه ينبغي يعترف بأن محاولته لبيان الربط بين نظرية المعرفة المتضمنة في القرآن ونفس الأمر محمودة). معلقاً على (53:28)

[2] أي كونه يذكر مصطلح نفس الأمر من غير بيان كافٍ له.

يقول لنا بأن "نفس الأمر هو "حقيقة الشيء وذاته". ثم يقول لنا إن "الظن" مذموم لأنه لا يؤدي إلى العلم الجازم بالشيء كما هو في نفس الأمر. ولكن، بدون أي تفسير آخر، وبناءً على نفس تعريف البقاعي لنفس الأمر، يكون قوله عبارة عن "[الظن] لا يؤدي أبدا إلى العلم الجازم بالشيء على ما هو عليه في حقيقة الشيء وذاته،" وهو تعريف يكاد يكون دورياً (باعتبار أن "الشيء كما هو" و "حقيقة الشيء وذاته" لا فرق بينهما) فيكون مصادرة. فقد فشل تحليل البقاعي في تقديم بيان لائق بالنظرة العميقة لنفس الأمر التي وجدها المفسرون الآخرون كامنة في القرآن."

ونلاحظ هنا كيف حكم على كلام البقاعي بالدور والمصادرة، وليس الأمر كما قال. أما **أولاً**، فليس في التعريفات دور. **ثانياً**، ليس نفس الأمر شيئاً واقعاً تحت جنس من أجناس الموجودات أصلاً حتى يطبق عليه قيود التعريف المنطقي، بل هو تعبير شائع في كلام القوم، (كما سيعترف به المؤلف لاحقاً)، وهو مفهوم من سياق كلامهم دون أدنى شبهة، ثم بعد ذلك تصدوا له بالتحليل المستقل. بل لو أنصف وتحرى المصادر لعلم أن هذا التعبير كان شائعاً عند المتقدمين كابن سينا مثلا دون التعرّض لشرح معناه على النحو الموجود عند المتأخرين، وهذا يدلّ على أنهم لا يريدون به إلا معناه اللغوي. والحاصل أن ليس في كلام البقاعي دور ولا مصادرة.

ثالثاً: المعنى من كلامه أن المشركين يتبعون الظن في تأنيث الملائكة، وقد بيّن البقاعي معنى الظن وهو الترجيح بين الطرفين بحسب الزعم والاعتقاد، والحق هو لحاظ الأمر في نفسه، أي كون الحكم مطابقاً للواقع، الصادر عن دليل، لا عن الشبه وغيرها. ولما قالوا بأن المقصود بنفس الأمر هو "حقيقة الشيء وذاته" فهو وصف عام ينطبق على جميع القضايا. ففي هذه القضية الموضوع هو "الملائكة"، فالمقصود الحكم على الملائكة باعتبار حقيقتهم، لا باعتبار زعم الزاعمين عنهم. هذا وإن كان بيناً فقد حاول المؤلف أن يستغل هذه العبارات التي قد تبدو وكأن فيها شيئاً من الغموض إلا أن ذلك لقربها من البديهة لا لأنها تتوقف على شيء آخر. ولا حاجة لنا لفهم هذا الكلام إلى التعرّض للأعيان الثابتة مثلا أو المعدومات الثابتة أو غير ذلك من النظريات. والحاصل أن المؤلف جاء بكلام لا معنى له للانتقاص من عالم لم يكن غرضه ولا مطلوبه بحث ما يريده هذا المؤلف.

بل يواصل بعد ذلك ويقول إن هذا التفسير لنفس الأمر ساذج جدا، فيتسائل: كيف يمكن أن يكون هذا تعريفاً لنفس الأمر دون تعيين ما هو؟ وقد تقدم أن مثل هذه المقاربات فيها دور ظاهر (بل السؤال نفسه غير موجّه، لأن نفس الأمر عبارة عن موضوع كل حكم على حده، فلا يسأل عن "نفس الأمر" بالتعيين وكأنه شيء واحد). ومع ذلك يعود المؤلف ويقول(ص.7):

"ولكن في الواقع، مفهوم نفس الأمر بكونه "حقيقة الشيء وذاته" مقبول جدا لغرضه، وكثير الذكر عند العلماء. إلا أنه لا يمكن أن يكون تعريفاً. وذلك لأنه يفترض، بدلاً من أن يقترح، الأنطولوجيا التي تفسر أي نوع من الوجود هو ذاك الذي تشير إليه عبارة "حقيقة الشيء وذاته". فإن كانت الأنطولوجيا مستفادة من ظاهر العبارة، فنبقى دون فهم لحقيقة وجوده، ومن ثم تكون نظرية المطابقة عندنا تكون على قاعدة هشة."

وهذا الكلام سخيف جدا، فإنه يخلط بين المفهوم من نفس الأمر، وما يصدق عليه نفس الأمر. وليس الغرض منه هو بيان الأنطولوجيا، بل ذلك يعود إلى كل مذهب على حدة. فالتعليق على كلام البقاعي رحمه الله بمثل هذا الكلام ساقط جدا. ويظن أن بمثل هذا الكلام الضعيف قد شكك في نطرية المطابقة عند العلماء.

مثال آخر

نقل المؤلف كلاماً من حاشية العلامة الباجوري على ابن القاسم من باب الإقرار، وأصل النص هو الآتي: "وأما التحريم عند قصد حرمان الورثة، فلا شكّ فيه، ولا يحلّ للمقرّ له أخذه إن لم يكن صادقاً في نفس الأمر."[3] فأخذ المؤلف يلفق شيئاً عن هذا الكلام الظاهر معناه لكل منصف، ما حاصله: هل يمكن لنا أن نفسر الصدق أو المطابقة لما في نفس الأمر بالخارج؟ يقول المؤلف إن هذا قد يستساغ لأوّل وهلة، ولكن بعد أن نعرض هذه الصورة على النظر الفلسفي الدقيق، يتبيّن لنا أنه يمكن أن يكون الخارج – المكوّن عنده من الجواهر المحسوسة وصفاتها – كافياً لتفسير الصدق. فيقول: فما بال المعقول من "الدَين" الذي ليس له أي وجود متعين في الخارج؟! هل يجب أن ندخل الذهن في الأمر، ليعضد الخارج؟ (ص.10). ويعترف المؤلف بأن النظر في المسائل الوجودية ليس من اختصاص الفقيه فلا ينبغي التعرّض له في حاشية الباجوري، ولكن يبقى أن مدار الفقه لا يتقنه إلا من كان له علم بالميتافيزيقا!

والمعلوم أن الفقه يبحث عن أفعال العباد من حيث الأحكام المختلفة، والحكم الشرعي عند أهل السنة مفسّر بالكلام القديم المتعلق بتلك الأفعال؛ والله موجود بصفاته في الخارج بلا شك وريب. ثم من رام معرفة الدَّين فقد عرّفه الفقهاء أيضا، وهو وجوب مال في الذمة بدلاً عن شيء غيره – مثلا – فهو عبارة عن المال الواجب أداؤه للغير، فهو أمر عدمي مستند إلى ذلك الغير الذي أخذ بدله، كالفقر مثلاً، فإنه عدم المال الكافي وهذا اعتبار حقيقي منتزع من حالة واقعية في الخارج ونفس الأمر. والعباد الذين يتعاملون في مثل هذه المعاملات لهم علوم وذاكرة وكلام واعتقاد وغير ذلك، وكثير من الحقائق الشرعية هي أمور اعتبارية حقيقية منتزعة من مبادئ موجودة في الخارج من أفعال وأعيان خارجية، بالإضافة إلى الحكم الشرعي بمعنى الكلام النفسي القديم.

وعلى كل حال، لم يقدم لنا المؤلف تحليلاً للانطولوجيا الاجتماعية أو الشرعية، مع أنه مذكور في كتب الأصول والكلام، وليس بمذكور في كتب الفلسفة والتصوّف الفلسفي، ولا حاجة إلى التعرض للأعيان الثابتة مثلا لتفسير مفهوم الدَين لكن المؤلف يسرد كلامه هذا وكأن علم الفقه سينهار إذا لم نقل بالمثل الأفلاطونية أو الأعيان الثابتة. فيظهر مجددا للقارئ الكريم مدى غرابة هذا

[3] حاشية الباجوري على ابن القاسم ط. دار المنهاج، جزء.3، ص.25.

الكتاب، وكيف حاول أن يخترع للقارئ مشاكل وهمية ليدفعه إلى تبني مذهبه في وحدة الوجود (الذي يدعو القارئ إليه في الفصل الرابع كما يأتي بيانه).

ثم ضرب مثالاً ثالثاً قريباً من الأول والثاني. فههنا نقل كلاماً من تفسير ابن كثير في قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل..الآية) (البقرة:188)، حيث قال: "فدلّت هذه الآية الكريمة وهذا الحديث على أن حكم الحاكم لا يغير الشيءَ في نفس الأمر، فلا يُحلّ في نفس الأمر حراماً هو حرام، ولا يحرم حلالاً هو حلال، وإنما يلزم في الظاهر، فإن طابق ما في نفس الأمر فذاك" إلى آخر ما قال.

فعلّق المؤلف (ص.11-12) :

> "اللازم الظاهر هنا هو أن هناك حقائق أخلاقية وشرعية واقعية. لا يحسن الشيء لأن الحاكم قد قال بأنه كذا؛ بل إنما يكون حسناً حقاً إن طابق نفس الأمر. ومن الواضح ههنا أن "الذهن والجزئيات الخارجية" كلاهما لا علاقة لهما بحفظ هذه الواقعية. فإن الحقائق الأخلاقية والشرعية لا يمكن أن تتعين في الجزئيات، فهذا يخرج كون الخارج ظرفاً (أو حافظاً) له؛ مع أن الأحكام الأخلاقية والشرعية قد تحصل في الأذهان، إلا أنها ليست مستنبطة من الأذهان، وهو عين ما يقصده ابن كثير أعلاه. بل، إن الأذهان يجب أن تطابق أمرا خارجياً في تمييز الحقائق الأخلاقية والشرعية؛ وإلا فإن هذه الحقائق لن تتحقق إلا في نفس لحظة حكم الحاكم، وسوف تتوقف بالكلية على حكمه، وبالتالي تكون عندية محضة! ف"أين" هذه الحقائق الأخلاقية والشرعية؟ بالطبع إن ابن كثير يشير إلى حكم الله تعالى، بخلاف حكم الفقيه الذي يمكن عليه الخطأ في تصوره له؛ ولكن، "أين" حكم الله الذي هو صادق في نفس الأمر؟ "

وههنا عدة ملاحظات. الأولى أن كلام ابن كثير تفسير للآية وفقاً لما ورد في الحديث الشريف من أن الحاكم يحكم حسبما يظهر له، ولعل أحد الخصمين ألحن من الآخر بدون حق، فههنا وجب التنبيه على أن العبرة في التكليف هو الواقع وليس حكم الحاكم في القضية المعيّنة، فالمقابلة ههنا بين حكم الحاكم الذي يمكن عليه الخطأ والواقع. ولا شك أن الواقع في هذا السياق: القضية المعينة التي تخاصم فيها الخصمان، ولا شك أن تلك القضية جزئية خارجية – مثلا ملكية أرض أو بيت أو دين أو ماشية إلى غير ذلك من المسائل. ولكن يفاجئنا المؤلف بأن قال "ومن الواضح أنه لا علاقة له لا بالذهن ولا بالجزئيات الخارجية" ثم أخذ يتحدث عن الأحكام الفقهية الكلية، دون الحالة الشخصية التي يحكم عليها القاضي.

وبمجرد ما طرح المؤلف المشكلة بهذا الشكل، أخذ يبحث عن "مكان" تلك الأحكام الصادقة في نفس الأمر، محاولاً إقناع القارئ بأن ههنا إشكالاً في فهم حقيقتها، دون ذكر لحلّ هذه "المعضلات." ولكن قد سبقت الإشارة إلى أن الأحكام الشرعية تعود إلى كلام الله تعالى القديم – ثم إن صور هذه الأحكام ليست صور الأخبار، بل هي إنشاءات، فليست صادقة ولا كاذبة في نفس الأمر، إلا على تأويل من بعض الأصوليين ممن حاول أن يرجع كل كلام إلى الخبر. وعلى كل حال، فإنه أمر خارجي

لا شك في ذلك ولا ريب. بل على مذهب المعتزلة والماتريدية وغيرهما ممن قال بثبوت الحسن والقبح للأفعال الخارجية، يكون الحسن والقبح خارجيين أيضا، ويكون حكم الله تعالى القديم على مذهب الماتريدية مطابقاً له، ويكون الأمر والنهي المخلوقين المعلومين من الأزل على مذهب المعتزلة مطابقاً له. وههنا مباحث معروفة عند الأصوليين، ولم يذكرها المؤلف أصلا، لأن الواقع أنها ليست من غرضه، إذ غرضه الحقيقي هو اختراع مشكلة ليحتال بها على القارئ ترويجاً لمذهب وحدة الوجود.

ملاحظة ثالثة:

قوله "لا يحسن الشيء لأن الحاكم قد قال إنه كذا" إن قصد به القاضي أو المفتي فصحيح. أما على مذهب الأشاعرة، فلا حاكم إلا الله تعالى، وكل ما حسن حسن لحكمه تعالى، وكل قبيح قبح لحكمه كذلك. وهذه الأحكام خارجية كما سبق.

ملاحظة رابعة:

حكم المؤلف أولاً بأن هذه الأحكام لا علاقة لها بالخارج. ثم قال بعد ذلك بأسطر: "بل إن الأذهان يجب أن تطابق أمراً خارجياً" فناقض نفسه.

الخامسة:

قوله (لا يمكن أن تتعين في الجزئيات) غير مسلم، بل هو ممكن كما تقدّم على حسب المذهب.

السادسة:

قوله (الأحكام ليست مستنبطة من الأذهان) صحيح، لأن الأحكام الفقهية مستنبطة من الكتاب والسنة. أما الحكم على حالة ما، فيحتاج إلى النظر في الواقع من جهة الشهادات والبينات، ثم العلم بالأحكام الفقهية حتى تنطبق على الصورة الشخصية لتلك القضية المرفوعة للحاكم. ولكن كلام ابن كثير لم يكن عن مصادر الاستنباط، بل عن الاعتبار في التكليف. فمن علم أن الواقع خلاف حكم القاضي مثلا، فلا يصح له أخذ المال لأنه يبقى على حرمته ولو حكم القاضي بحلّه.

ثم الكلام يبطل من جهة أخرى، وذلك أن عند كثير من الأصوليين، ليس لله تعالى حكم لكل صورة بل حكمه فيها ما توصّل إليه المجتهد وهذا مذهب التصويب، وهو مذهب قوي وإن عارضه بعض المتأخرين، وليس هذا محل مناقشته.

ونكتفي بهذا القدر بخصوص الفصل الأول.

الفصل الثاني: بعنوان "البحث في الأشياء كما هي: التاريخ والمنهج" (ص.27 – 81)

تليخص: يتطرق المؤلف في هذا الفصل إلى تاريخ النظر في مفهوم نفس الأمر وإمكان العلم بالحقيقة المطلقة في الفلسفة الغربية بدءً من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، مرورا بالعصور الوسطى ثم وصولاً إلى كانط-الذي خصّص قسماً طويلاً لمناقشته، إلا أنه بالغ في تقدير تأثير فلسفته، حيث لا يعبأ به اليوم في أقسام الفلسفة التحليلية، ولا يعتمد قوله في عدم إمكان الميتافيزيقا، ولا غير ذلك من مذاهب الشك، وإن كانت الثقافة السائدة بين عوام الناس في الغرب وغير المتخصصين هي الاعتقاد بأن الميتافيزيقا غير ممكنة، وذلك لأسباب هي إيديولوجية وسياسية وتاريخية، لا معرفية أو فلسفية.

وفي هذا السياق ناقش المؤلف كلام الفخر الرازي، والطوسي في رسالة نفس الأمر، وبعض من ناقشه كالحلّي؛ ثم قدم تحليلا للرسالة المنوسبة خطأً للسيد الشريف في نفس الامر (ص. 61-67)، وقد أساء فهم الجميع كما سيتضح. ثم تحدث عن الأمور الاعتبارية في التراث الإسلامي، والإشكالات التي تعتري النظرية "السينوية" للصدق – على حسب تعبيره – بخصوص تلك الأمور الاعتبارية والمركبات الإضافية. ثم وصف أثناء كلامه كلام المتأخرين بأنه "مشائي"، وقد علق في الهوامش مراراً على سذاجة كلام المتقدمين وأنه لا عبرة به، كما استنقص من قدر "الشمال الإفريقي" كما سنذكره فيما بعد، وغالى في تعظيم شأن الفلاسفة المشركين من أمثال أفلاطون وأفلوطين وبرقلس وغيرهم. كما أنه لام الأشاعرة واتهمهم بعدم الورع في نقدهم لنظرية المعتزلة في شيئية المعدوم، التي تطابق اعتقاده في الأعيان الثابتة. وسوف يتبين أيضاً أنه قد دلّس في نقله عن العلماء ترويجاً لما يريد أن يتوصّل إليه؛ وانتهى إلى القول بالمثالية أصلاً، وأن الواقع كله عبارة عن أثر الإدراك، تبعاً لاعتقاده في وحدة الوجود. ولست أدري كيف يصدر مثل هذا من مسلم عاقل يدافع عن تارث المسلمين، ثم نجده يستنقص من علمائهم ويعظم من شأن عبدة الأوثان ومن شأن الشعوذة (theurgy) التي كان يمارسها المشركون. وعلى كل، لم يتطرق المؤلف إلى مسألة "المنهج" ولا اتسم الفصل بأي نوع من الترتيب المنطقي لأقسام الفصل.

نماذج من الأخطاء والأقوال المشكلة علمياً

الفصل طويل ولا تكاد تخلو جملة فيه من مغالطة فضلاً عن الأسلوب البائد المبالغ في الخطابيات والشعريات، فيصعب حصر المغالطات والإساءات التي فيه. وههنا نضرب أمثلة عن الأخطاء العلمية والتدليسات والإساءات لأهل السنة.

ومن الأخطاء الشائعة في هذا الكتاب – وقد يكون قد تعمّده – هو خلطه بين الموجود الخارجي والمحسوس كما سبق التنبيه عليه في الفصل الأول، ويفعل هذا لا في تقرير مذهبه هو في وحدة الوجود وحسب، بل يسقطه على المتكلمين "المشائين" أيضا. فعلى سبيل المثال، يبدأ البحث بنقل كلام النصير الطوسي من النص الذي وصفه ب "متن في الميتافيزيقا" ص.28 (ثم يعترف في الهوامش التي تأتي في آخر الكتاب بأنه كتاب في علم الكلام)؛ والنص المذكور من التجريد هو الآتي:

> متن التجريد: وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه، وإلا فلا. ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، لإمكان تصوّر الكواذب.

فيعلق المؤلف:

> "يقول أحد الشرّاح المعتمدين على التجريد، وهو شمس الدين الإصفهاني (ت.749\1348)، إن القضايا التي أحد طرفيها أو كلاهما ليس له ما يطابقه في الجزئيات الخارجية [هكذا]، فإن المعتبر في صدقها هو المطابقة لنفس الأمر المفسر بالوجود الخارجي الأعم من الجزئيات الخارجية. وذلك لأنه لو كان الذهن الذي تنطبع فيه أطراف القضية هو المعتبر (بدلاً من الجزئيات الخارجية)، لصدقت القضايا الظاهر بطلانها لمجرد حصول الصور الذهنية التي يطابقها ذلك الحكم." ثم يستخلص ويقول "فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون الذهن هو المقصود بنفس الامر."

ويريد المؤلف بهذا إثبات وجود ثالث وراء الذهن والخارج كما سيتضح، ولكن ذلك لم يكن مقصود الشارح، كما بيّنه المحشي السيد الشريف. بل مقصود الشارح ههنا أنه ليس مجرد الحصول في الذهن هو المعتبر في صدق القضية، إذ لا يجوز أن نقول مثلا: الإنسان واجب، لمجرد حصول صورة "الإنسان الواجب" فرضاً في الذهن. بل يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر، والمقصود بنفس الأمر هو الشيء في حدّ ذاته، أي، في هذا المثال، المعتبر في صدق الحكم هو الإنسان في نفسه، وليس المعتبر مجرد حصول ذلك المفهوم في ذهن من الأذهان. هذا ويصدق في نفس الأمر أن يقال: إن زيداً يعتقد وجوب وجود الإنسان، وهذا الحكم يصدق لحصول صورة الإنسان الواجب في ذهن زيد.

ويبين ذلك السيد الشريف في حواشيه، وتلخيصه أن الأحكام على أربعة أقسام: الحكم بخارجي على خارجي، والحكم بعقلي على عقلي، والحكم بعقلي على خارجي، والحكم بخارجي على عقلي. والقسم الرابع باطل إذ لا يمكن اتصاف الشيء الذهني بالأمر الخارجي.

وصحة القسم الأول: بمطابقته للخارج على معنى أن ينتسب في الخارج أحد الموجودين فيه إلى الآخر على الوجه المعتبر في الحكم، ولا يلزم من ذلك أن يكون انتساب أحدهما إلى الآخر موجوداً خارجياً، لما عرفت من أن **الخارج إذا وقع ظرفاً لنفس الانتساب لا يجب منه أن يقع ظرفاً لوجوده.**

وصحة القسم الثاني بمطابقة نفس الأمر، إذ لا شيء في الخارج يطابقه (كما تبيّن). وصحة القسم الثالث: فصدق إيجابه قد يكون بمطابقة نفس الأمر، كما في قولنا "الإنسان ممكن"، فإنه متصف بالإمكان سواء وجد في الخارج أو لم يوجد؛ وقد يكون **بمطابقة الخارج كما في قولك "زيد أعمى" فإن الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد إلا في الخارج فقط، وهذا ما يقال من أن الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالأمور العدمية، وأن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل في الخارج، وأن صدق شيء على آخر إيجاباً بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر (أي الموضوع) فيه، فإن ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب إليه في الخارج شيء أصلا، ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعاً.** (انتهى بتصرف يسير).

ثم بيّن السيد الشريف فيما بعد النسبة بين الخارج ونفس الأمر، وقال بأن الوجود ينقسم إلى قسمين ذهني وخارجي لا ثالث لهما، وأن المقصود من نفس الأمر نفس الشيء في حدّ ذاته، بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، بل لو قطع النظر عن كل اعتبارٍ وفرضٍ كان هو موجودا: وذلك الوجود إما وجود أصيل أو وجود ظلي (أي ذهني). فنفس الأمر يتناول الخارج والذهن، لكنه أعمّ من الخارج مطلقاً إذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر قطعاً، وأعمّ من الذهن من وجه، إذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الأمر. ولذلك قال "ولا بحسب مطابقته ما حصل في الذهن." إلى آخر ما قال (حاشية التجريد، الجزء.2، ص. 200-202).

فظهر أن الأقرب من مقصودهم بنفس الأمر هو المحكوم عليه أو موضوع القضية، فتعتبر الأحكام بلحاظه، فلو كان الموضوع خارجياً فذاك، وإن كان ذهنياً فذاك أيضاً، إلا أن المعتبر ليس مجرد الحصول في الذهن، لكن اعتبار حقيقة الموضوع، كما تقدم.

ثم أين قولهم "الجزئيات الخارجية" فضلاً عن كونه محسوساً أو مشارا إليه إشارة حسية؟ ومن أين للمؤلف هذا الكلام؟ وسيظهر فيما بعد مدى خلطه في فهم كلام السيد الشريف، حتى أنكر وجود الأعمى في الخارج، وقال إن ذلك الحكم إنما يصدق في نفس الأمر لا في الخارج.

مثال آخر

وأما الفخر الرازي، الذي جعله المؤلف "تلميذاً" (ص.52) وصاحب فلسفة "سينوية نقدية" (ص.175)، فهو يذكر في أكثر مواضع الكتاب ب "الرازي." ولكن بعد أن نقل كلاماً عنه من كتاب الملخص، حيث وصف الفخر الرازي أفلاطون ب "الإمام"، وصفه المؤلف ب "الإمام" أيضا! ومع ذلك فقد دلّس على القارئ بخصوص مذهبه. فيقول المؤلف (ص.52) بأن الفخر الرازي قبل نظرية الوجود الذهني في المباحث المشرقية، ولكن أشكل عليه قبول النظرية فيما بعد، وأنه صار يبحث عن حقيقة نفس الأمر إلا أنه لم يستعمل ذلك الوصف. فقال بأن الرازي احتمل نظرية المثل الأفلاطونية في شرحه على الإشارات، لكن تمسكه بها حينها كان لغرض إبطال نظرية الوجود الذهني. ثم لما ألف كتاب الملخص، صار الفخر الرازي أفلاطونياً، وقبل نظرية المثل. ولم ينقل المؤلف كلام الفخر في استبعاد نظرية المثل الأفلاطونية في متن الكتاب، وإنما في الهوامش، مع نقله كلامه في الملخص تماماً باعتباره ما استقرّ عليه رأيه. ولكنه لم يذكر - أو لم يعلم — أن الفخر الرازي ألّف كتاب شرح الإشارات بعد تأليف الملخص، وهو أوسع وأعمق، كما يشير إليه الفخر الرازي نفسه في كتاب *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، وكما أثبته بعض الباحثين المعاصرين (أشرف ألطاش، الخ). هذا فضلاً عن كلام الفخر الرازي في المجلد الأول من المطالب العالية، الذي كان مفقوداً وظهر حديثاً، حيث أبطل الوجود الذهني، وقدم نظريات واحتمالات أخرى لبيان صدق تلك القضايا التي ليس لها ما يطابقها في الخارج، ومنها ما يتفق تماماً مع مذاهب المتقدمين من الأشاعرة. ومع أن الفخر الرازي استفاض في إبطال نظرية الوجود الذهني في شرح الإشارات بل في الملخص أيضا وغيرهما من الكتب، قال المؤلف في الهامش 96، ص.188، أنه:

"لا أحد يشك في حصول الأمور الانتزاعية وظهورها في الذهن، لكن السؤال هو كيف يمكن أن تعقل أصلا إذا لم يكن لها وجود ثابت مطلق خارج ذلك الإدراك. وجواب الفلاسفة السينويين، وكثير من أعاظم المتكلمين من بعدهم، أن قالوا بأن الموجودات الانتزاعية حاصلة على وجود ثابت، ومحله الذهن (وعند **كثير منهم، يتأكد ما في الذهن بالمعيار الذهبي للمعقولية الموهوب من قبل العقل الفعال**)..." إلى آخر ما قال.

وهذا كلام غير صحيح. فلم يقل أحد من "أعاظم المتكلمين" بالعقل الفعال، والمؤلف نفسه يقر بذلك، إلا أنه يصرّ على إطلاق هذه العبارات المزخرفة المزيفة. وكذلك فإن الكثير منهم قد أبطل نظرية الوجود الذهني، وليس الكلام فقط عن المتقدمين أو عن الفخر الرازي، بل عن المتأخرين أيضاً إلا أنه أهمل ذكرهم، وفقاً لأجندته في الترويج للفلسفة اليونانية مشائية كانت أم أفلاطونية.

كذلك وصف السعد التفتازاني بأنه "أول مفكر من *التيّار المشائي* العام ممن قدموا بديلاً مقبولاً لنظرية الطوسي" أي بتعريف نفس الأمر بالعقل الفعال. ويعلق في الهامش قائلاً (ص.190):

"إن علم الكلام، في أبعاده الاستدلالية والنظرية، يبني العلوم باستنباط قضايا تزداد تعقيداً ودقة، ناشئة من المبادئ الأولية (التي يدعى أنها منتزعة من الجزئيات الخارجية) ، وتطبيق القواعد المنطقية لاستنتاج الحقائق المختلفة على هذا الأساس، مؤيدا أيضا بالحواس الظاهرة، وكما سلف الذكر، فان علم الكلام، مادام يفترض الأنطولوجيا "العينية" القائلة بأن الماهيات انما توجد اذا كانت جزئيات، يندرج قطعا في النمط المشائي."

وهذا كلام بعيد جدا. فهل كل من أنكر وجود الكلي في الخارج، ووظف الحس، واستنتج النتائج بشكل منطقي من المبادئ الأولى، فهو ينتمي إلى مدرسة أرسطو؟ ومن الغريب جداً أن يعد العالم مشائياً وهو يرى كفرهم ويبطل فلسفتهم. بل إن صح كلام المؤلف هنا، لدخل في زمرة المشائين المتقدمون أيضاً، بل جل الفلاسفة في كل الأزمان.

تحليل المؤلف لرسالة المنوسبة للسيد الشريف في تحقيق نفس الأمر

للسيد الشريف الجرجاني رسالة قصيرة في قدر صفحة واحدة (317 كلمة) في تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج والذهن. وليس فيها مقدمة، ومع شهرة النسبة إليه، واطلاعي على عدد كثير من المخطوطات، فلم أجد ما يقطع بصحة النسبة إليه.[4] وعلى كل حال، فإن موضوعها، كما يظهر من حواشيه على شرح التجريد مثلا، مبحث من مباحث الأمور العامة. إلا

---

[4] وقد بيّن الباحث محمد معشوق آقطاش أنها ليست للسيد الشريف، بل مقتبس من كتاب المعارف شرح الصحائف للسمرقندي؛ والسمرقندي على كل حال على نفس مذهب السيد الشريف بخصوص تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي؛ انظر: Muhammet Maşuk Aktaş, ‘Cürcani’ye Atfedilen *Nefsü’l-emr* Risalesinin Semarkandi’nin *el-Me’arif*’inden Alındığı Üzerine: Otantıklık ve İçerik Hakkında bir Araştırma,’ *Nazariyat* 8/2 (Oct. 2022): 89-116.

أن المؤلف المذكور يصرّ على أن هذه الرسالة في المنطق (ص.61، 66)، وأن الجرجاني يكتب باعتباره "منطقياً قويّا" (ص.61). وسبب ذلك في تقديري هو أن السيد الشريف لا يتحدث في هذه الرسالة عن العقل الفعال أو عن العلم الإلهي مثلا، فوجب تأويل هذه الرسالة بأنه لا يقصد إلا الإشارة إلى النسب المنطقية في الصدق والكذب بين نفس الأمر والخارج، ولكن لا يتحدث عن "حقيقة" نفس الأمر، وإن ظهر من كلامه بعض الشيء من ذلك. وعلى كل حال، فسنذكر الآن بعض الأخطاء العلمية التي وقع فيها في ترجمة الرسالة وتفسيرها.

قال السيد الشريف في أول الرسالة:

> اعلم أن تحقق الأشياء إما فرض عقلي، وهو ما لا يكون إلا في القوى الدرّاكة؛ أو حقيقي، وهو ما يكون خارج القوى الدراكة سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد، وهو الذي يقال: إنه في نفس الأمر.

والمؤلف ترجم هذا النص (ص.61)، وأول خطأ يظهر فيه أنه قرأ لفظ "القوى الدرّاكة" باعتباره مفردا، فقال: "the faculty of cognition (*al-quwwa al-darrāka*)"، أي ظناً منه أن "قوى" مفرد، فخلط بين لفظي "القوة" و"القوى". والمعلوم أن المقصود بالذهن في هذه المباحث يشمل القوى المدركة فيدخل فيه الحواس الظاهرة والباطنة والعقل. وقد تكرر منه هذا (ص.62).

ولكن هذا الخطأ يسير في مقابل ما وقع فيه أثناء شرحه لهذه العبارة. يلاحظ القارئ بأن التقسيم الذي قدمه السيد الشريف هو بين قسمين: ما لا يكون إلا في القوى الدرّاكة، وما يكون خارج القوى الدراكة. وليس هذا التقسيم بين الذهن والخارج عن الذهن، بل بين تحقق الأشياء في الفرض وتحقق الأشياء بلا فرض، لقرينة قوله "إما فرض عقلي"، وهناك احتمال آخر وسيأتي. فعلى هذا يكون القسم الذي هو تحقق الأشياء بلا فرض هو الذي يقال له نفس الأمر، فيتناول الخارج والذهن أيضا، بقيد أنه ذهني حقيقي لا فرضي كزوجية الخمسة مثلاً.

ولكن يظهر من كلام المؤلف أنه لم يفهم هذا الكلام، فضلاً عن مقارنته بما قاله السيد في حاشية التجريد وغيرها. فيقول ص.61 و62:

> مع أن الفرض قد يختص بما هو موجود في نفس الأمر، وذلك الشيء في نفسه يستمر وجوده بقطع النظر عن دوام ذلك الفرض أو لا [هكذا]. "السواد بشرط لا"، أي، الماهية المجردة للسواد في نفسه، على شرط أنها مجردة عن كل تحقق ممكن أو واقع في أي شخص أو فرد ذهني، يمثل لنا فرضا عقلياً الذي لا وجود له إلا في الذهن (بل سوف نرى في فصل 4.4 أن في التقرير المشهور اللاأكبري، لا يوجد إلا "مفهوم" الماهية بشرط لا في الذهن، وليس الماهية بشرط

لا نفسها، لأن على نفس فرضها، يجب أن تحصل بلا اعتبار العقل – وبهذا الاعتبار، تمثل لنا مثالاً عظيماً على الفرض العقلي."

وفي هذا النص خلط. أما أوّلاً، فالمقصود بالفرض العقلي عند العلماء هو ما كان باطلاً في نفسه ولا ثبوت له إلا في الفرض. وقد بيّن ذلك السيد في غير موضع، فقال في حاشية التجريد (2: 288) مثلا:

قوله: لأنا نقول: (الأمور الاعتبارية على نوعين) قد سبق إشارة إلى أن الخارج أخصّ من نفس الامر مطلقاً، وأن الذهن أخصّ منها من وجه، فالثابت في الذهن قد يكون ثابتاً في حدّ نفسه مطابقاً للواقع وهو الذي سمّاه اعتبارياً حقيقياً، وقد لا يكون كذلك، وهو الذي سمّاه اعتبارياً فرضياً."

وقال السيد في موضع آخر (2: 329):

"الاعتباري على قسمين: فرضي، كزوجية الخمسة، فإن اتصاف الخمسة بالزوجية بمجرّد فرض العقل لا بحسب نفس الأمر، فإذا لم يفرض زوجيّتها لم تكن متصفةً بها، واعتباري لازم كزوجية الأربعة، فإن الأربعة في حدّ نفسها متصفة بالزوجية، سواء لاحظ العقل زوجيّتها أو لم يلاحظها، وصور الأعداد اعتبارية من القسم الثاني..." إلى آخره.

فالفرضي المقابل للحقيقي هو ما لا يطابق الواقع أي الذي يكون كاذباً في نفسه، وليس المقصود منه أي اعتبار كان، ولو كان مطابقاً. وليست الماهية المجردة أو الماهية بشرط لا من هذا القبيل، بل هو اعتبار حقيقي في الشيء. وقد أشكل على البعض كيف يمكن أن يقال أن الماهية المجردة موجودة في الذهن، إذ حينئذ يكون الوجود الذهني قد عرض لها فلا تكون مجردة عن كل قيد؟ فأجاب السيد الشريف بما يلي (2: 249):

"الماهية بشرط لا شيء قد يعرض لها وجود ذهني، فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها، ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها."

وليس الاعتبار مقوّماً لحقيقة الماهية المجردة، بل الماهية من حيث هي هي كذلك، وقد يحكم على الماهية المجردة بأحكام صادقة في نفس الأمر، بخلاف الأمور الفرضية المحضة التي لا تطابق الواقع لا ذهناً ولا خارجاً. فقد بدأ المؤلف تحليله بخطأ ثم بنى عليه فيما بعد فقال(ص. 62) :

"وهناك مثال آخر على الفرض العقلي، قريب مما سيذكره الجرجاني فيما بعد، وهو "السواد الممكن المعدوم في الخارج." وهذا المفهوم المركب الذي لا يوجد إلا في "القوة الدرّاكة" [هكذا] والتي كـ"السواد بشرط لا" متوقفة تماماً على الذهن. ولكن يستمر وجود "السواد" في نفسه كما هو، ما يستمر الحال لبقية الأجزاء التي جعلت هذه المفاهيم المركبة معقولة.

فإن تحقق هذا المفهوم الفرضي متوقف على فعل تصور ذلك الفرض؛ وبالتالي، إن أجزاء القضية تتمتع بالتحقق الحقيقي في أنفسها."

وههنا إشكالات:

الأول: ما سبق من أن السواد الممكن المعدوم في الخارج ليس فرضاً عقلياً، لأنه لا بطلان في فرض كون السواد ممكناً – بل ذلك لازم من لوازمه الذاتية أصلا – ولا في فرضه معدوماً في الخارج، إلا أنه لا سبيل إلى معرفة صدقه إلا باعتبار الخارج، بخلاف الإمكان، فإن ثبت للسواد وجد في الخارج أم لا.

ثانياً، إن المتوقف على الذهن إنما هو *الوجود* فيه، وقد أطلق القول بأن هذين المثالين متوقفان "تماماً" على فرض الذهن، وقد اختلط عليه الأمر، كما يقول السيد الشريف في آخر رسالته: "وأكثر الأغلاط إنما ينشأ من التباس حكم الأنفس بحكم الخارج أو الذهن." وذلك لأن الوجود عند القوم مغاير للماهية، فوجودها في الذهن غير حقيقتها في نفسها. فلو قلنا: لا وجود للأعداد إلا في الذهن –كما هو مذهب المتكلمين والمحققين من الفلاسفة – فهل يلزم من ذلك أن تلك الأحكام الصادقة في نفس الأمر، كزوجية الأربعة، إنما صدقت لأن الأربعة وجدت في الذهن؟ الجواب: لا. نعم وجوده الذهني قطعاً متوقف على تصور الذهن له، كما أن **علمنا** بصدقه متوقف على وجوده الذهني (على فرض صحة هذه النظرية)، ولكن صدق الأحكام في نفس الأمر إنما يعتبر فيه الشيء في حدّ ذاته، بقطع النظر عن ذلك الوجود الذهني بعينه. فكما ذكر السيد فيما سبق، و"كما تشهد به البديهة" بأن الثلاثة مثلا، "متصفة في نفس الأمر بنصفية الستّة... وإن لم تكن صورة الثلاثة ومفهوم النصفية من الموجودات في نفس الأمر" ذهناً كانت أو خارجاً.[5] وأما الاعتبار الفرضي فذلك الوصف لا يتأتى إلا باعتبار الفرض، لا باعتبار الشيء في نفسه، كزوجية الخمسة؛ فعندما ينتفي الفرض، ينتفي ذلك الاتصاف، بخلاف الحقيقيات.

والعجب من هذا المؤلف، كيف فهم كلام السيد، ولم يقدر على فهم نظرية نفس الأمر، أنها تعتبر باعتبارين: الصدق والوجود. فأما الوجود، فالمقصود به ما تحقق بذاته إما في الخارج أو في الذهن؛ أي، الحكم بالوجود على الماهيات، وهذه الأحكام صادقة في نفس الأمر، إلا أن مطلق الأحكام الصادقة في نفس الأمر أعم من الحكم بالوجود، فلوازم الماهيات عند السيد الشريف والجمهور–صادقة في نفس الأمر بقطع النظر عن نوع وجودها، فتصدق تلك الأحكام باعتبار أنفسها. وليس المقصود أن هناك في نفس الأمر اتصافاً منفكاً عن الوجود مطلقاً، بل أن صدق تلك الأحكام ليس باعتبار وجودها، بل باعتبار أنفسها. ولذلك أبطلوا نظرية الطوسي في العقل الفعال، لأنه قد يوجد في العقل الفعال حكم هو في نفسه باطل. فوجب العدول إلى اعتبار موضوعات تلك الأحكام كل على حسب المحمول والظرف اللائق به.

[5] انظر بقية النص جزء.2، ص.329.

ثم انتقل إلى ما بعده بما هو أعجب (ص.62) :

"وبعد أن قرر [السيّد] هذه النقطة التي تبدو بسيطة، سرعان ما نفى أي لازم باطل مما قد يخطر ببال القارئ من التمييز بين التحقق الفرضي والحقيقي. وذلك الخطأ الممكن هو أن يظن أن ما نعتبره في العادة من أنه "خارج الذهن" مقصور على عالم الجزئيات المحسوسة. أي، تلك الأشياء التي يمكن أن يشار إليها (وفي أقرب الأحوال بالإشارة الحسية)، أي، الأمور العينية، ليست هي وحدها ما يتمتع بالحقيقة بخلاف الأشياء من نوع آخر"

يريد المؤلف أن ما سبق من الكلام قد يوهم أن الموجود "خارج الذهن" لا يكون إلا محسوساً متعيّناً. ولكن كيف؟ هل كان يقرأ نفس النص؟ فلم تمر لفظة التعين ولا لفظة المحسوس، فضلا عن أن يكون هذا هو المعتاد لا سيما عند أهل الإسلام، إذ عندهم أن الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني على أقل تقدير، وليس الوجود الخارجي مقصوراً على المحسوس. لكن إن قصد به أن كل موجود متعيّن، فهذا الحكم صحيح، وإنما جاء بالكلام عن الماهية بشرط لا، وساقه على أنه كلام عن المحسوس، ليخدع القارئ محرّفاً كلام السيّد حتى فسّره بأن هناك حقائق متحققة بشرط لا – وسيأتي أن هذه عقيدته في الله تعالى والتي يحاول الترويج لها في هذا الكتاب: "الله تعالى هو الوجود المطلق بشرط لا أي المجرّد عن التعيّن. وما هذا الذي لا تعيّن له؟ ليس إلا المعدوم.

ثم نقل كلام السيّد الذي أراد تحريفه، وهو الآتي:

والحقيقي إما بالنظر إلى أنفسها، أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها، وهو المسمى بالخارج. فنفس الأمر خارج القوى الدرّاكة، فهو أعمّ من الخارج، والخارج من الذهن، لكن بمعنى آخر وهو أن ما يوجد في الذهن يصدق في الخارج أنه موجود في الذهن، لا أنه موجود في الخارج. فنفس الأمر خارج القوى الدرّاكة، فهو أعمّ من الخارج، والخارج من الذهن، لكن بمعنى آخر وهو أن ما يوجد في الذهن يصدق في الخارج أنه موجود في الذهن، لا أنه موجود في الخارج.

وكما أنا لم نجد ما في النص الأول ما يوهم أنه لا موجود إلا محسوس، فلا نجد ما في هذا الكلام ما يثبت وجوداً غير متعيّن. وهذه الرسالة كما يظهر للمنصف فيها اختصار شديد، وقد تفهم من أكثر من وجه، ولكن لم نر المؤلف يسرد الاحتمالات ويرجح. بل سرى وفق هواه.

وأريد أن أنبّه على أن الراجح في فهم النص هو الآتي: التقسيم الأوّل كان بين الفرض العقلي، وما ليس بفرض عقلي، ووصف الثاني ب "ما يكون خارج القوى الدرّاكة، سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد." ثم قال في النص الثاني، "والحقيقي إما بالنظر إلى أنفسها أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها، وهو المسمى بالخارج." فيكون المعنى هو الآتي: إما أن لا يكون للشيء حقيقة في نفس الأمر البتة، وذلك هو الفرض العقلي؛ وإما أن يكون له حقيقة في نفس الأمر. وتلك الحقيقة إما أن تعتبر في

حدّ ذاتها أي باعتبار ماهيتها من حيث هي، أو تعتبر بما هو خارج عن نفسها من حيث هي، أي بلحاظ وجودها الخارجي أو الذهني. وذلك لأن المحمولات على المشهور تنقسم إلى ما يعرض لنفس الذات، وما يعرض لها من حيث وجودها الخارجي، وما يعرض لها من حيث وجودها الذهني. فتكون الأحكام الصادقة في نفس الأمر شاملة للأحكام الذاتية والخارجية والذهنية. وليس معنى هذا الكلام أنه ثمة ذوات منفكة عن أحد الوجودين، بل يصرّح السيد الشريف مراراً بأن الوجود لا يكون إلا خارجياً أو ذهنياً. أما صدق الأحكام لها، فبعضها من حيث نفس الذات، وبعضها من حيث وجودها الخارجي، وبعضها من حيث وجودها الذهني. (انظر مثلا، جزء.2\ 200–202 من حاشية التجريد).

هذا، ولكن إن حملنا الأوّل أعني الفرض العقلي بمعنى مطلق ما يوجد في الذهن، سواء كان حقيقياً أو فرضياً، كان المقصود من "نفس الأمر" ما كان خارج الذهن، فيكون الثاني معناه: ذلك التحقق الذي هو خارج الذهن، إما أن يعتبر في نفسه وذاته، وإما أن يعتبر ما هو خارج عن نفسها. وهذا الخارج ليس هو الخارج عن الذهن، بل خارج عن ذات الشيء، أي، ما يعرض لذات الشيء من حيث هي، والخارج عنه، ما يعرض له من حيث وجوده الخارجي أو: وجوده الخارجي والذهني. ويشكل على هذا التقدير أنه إذا كان الفرض العقلي بمعنى الوجود الذهني مطلقاً، فيكون الشيء ينقسم إلى نفسه ونقيضه إن قلنا بأن المقصود من "الخارج عن أنفسها" يحوي الوجود الذهني والخارجي؛ وإن حملناه على الوجود الخارجي فقط، فيخرج عن هذا كل الأحكام الصادقة في نفس الأمر باعتبار الوجود الذهني، فيكون مشكلاً، إذ القول بأن "النوع كلي" أو "الإنسان نوع" إنما يعرض باعتبار الوجود الذهني، على المشهور. فالأرجح هو التفسير الأوّل، ويكون متفقاً أيضا مع ما قرّره في جميع كتبه الأخرى. وهذا التفسير وإن كان واضحاً بمجرّد التأمل في النص، إلا أنه قد صرّح به المحقق الدواني في حواشي التجريد أيضا، حيث صرّح قائلاً:

"فما وقع في بعض عبارات القوم أن صدق الخبر بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية، المارد به **الخارج عن النحو الفرضي من الذهن، لا عن الذهن مطلقاً**، كأنهم نزلوا في هذه العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل، وإن كان في العقل، بمنزلة الموجود في خارج العقل، ولا مشاحة في الألفاظ بعد ظهور المعنى، وإشعارهم في عدة مواضع بتعيّن، وقد عرفت المراد من قولهم: الحكم إذا كان طرفاه غير موجودين إلى آخره..فثبت، ولا تتبع الأهواء المزلّة والأوهام المضلة.[6]

فكيف فهم المؤلف هذه النصوص؟ فلننظر (ص.62 – 63):

يعني أنه لما كانت الأذهان المتعينة متعينة (وبالتالي موجودة في الجزئيات الخارجية)، فالذي يوجد في الذهن يوجد في ذهن الذي هو موجود في الجزئيات الخارجية ولكن – وهذه هي النقطة الخطيرة –الشيء الذي *بنفسه* موجود في

[6] حاشية الشرح الجديد على التجريد، ص.322.

الذهن – أي، ما يكون الذهن هو محلّه القريب (كالمفاهيم الانتزاعية) – هي نفسها لا توجد في الجزئيات الخارجية. فالنسب، لنذكر نوع مثال قد ناقشناه سابقا، ليست موجودة في الجزئيات الخارجية، ومع ذلك يصدق في الخارج أنها موجودة في الذهن.

والحاصل من كلامه أن الأذهان موجودات خارجية، وما يوجد في الأذهان دون الخارج –كالمعقولات الثواني – يصدق في الخارج أنها موجودة في الذهن، وهذا الحكم صادق في الخارج باعتبار الذهن موجوداً خارجاً. لكن يبقى السؤال، ما علاقة هذا الكلام بما قيل عن الموجودات العينية؟ وكأن الرجل لا يفرّق بين الوجود والصدق. نعم، الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر أعم من الأحكام الوجودية الصادقة في نفس الأمر، لكن الظاهر أن المؤلف يظن أن كل حكم صادق يقتضي الوجود بل يقتضي محلاً يحلّ فيه. فيقول فيما بعد (ص.63) :

وفي تطبيقه الميتافيزيقي، هذا التقرير الدقيق مثمر جدا في لفت أنظارنا إلى أن المحل القريب للمبادئ الأولى، المعقولات الثانية، وغيرهما من المفاهيم الذهنية الانتزاعية، قد تعتبر بقطع النظر عن الخارج. وهذا يشير بقوّة إلى وجود محلّ أنطولوجي مغاير قادر على تفسير وجود وصدق مثل هذه الأمور "اللاخارجية"، وبالإضافة إلى ذلك يستطيع أن يفسر لنا أنه يمكن توظيف [تلك المفاهيم] في العلوم، بل، وأنه يمكن أن نتحدث عنها بشكل مفيد أصلا. ففي نهاية الأمر، كيف يمكننا أن نتكلم بما يفيد "عن" أمر غير موجود في الجزئيات الخارجية إذا كان تعريفنا للوجود مختص بالوجود في الجزئيات الخارجية؟ يجب أن تتمتع تلك الأمور بنوع من الكون المستقل والمغاير للوجود الخارجي، الذي هو عادة مقيد بالزمان والمكان، وهذا النوع من الوجود يجب أن يتجاوز الأذهان المتعينة، إذ الأذهان المتعينة لا يمكن أن تفسر لنا صدق هذه الأمور غير الخارجية. ومع أن الجرجاني لا يتطرق في هذا السياق المنطقي إلى مذهب أنطولوجي بعينه (بخلاف تعريفه الأكبري لنفس الأمر الذي يقدمه في التعريفات)، يتقدم إلى مزيد بسط في بيان لوازم كون نفس الأمر أعم حملاً من الخارج...

فقد غاب عن هذا المؤلف مقصود السيد الشريف وهو أن الصدق أعم من الوجود، لأن المقصود من نفس الأمر –كما تكرّر مراراً – هو النظر إلى الشيء نفسه المعتبر في ذلك الحكم أي موضوعه. فلما يصدق الشيء في نفسه معناه باعتبار ذات الموضوع، بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض – أي ذلك الحكم صادق ولازم لذلك الموضوع، اعتربناه أم لم نعتبره؛ وذلك الصدق ليس لوجوده في الذهن ولا لا لوجوده الخارجي، إلا إذا كان الموضوع قد أخذ بذلك الاعتبار وأن ذلك المحمول لا يصدق إلا باعتباره. لكن كثيرا من الأحكام النفس أمرية، لا سيما ما تختص بالعلوم-تصدق في نفس الأمر، لا لأنها متحققة في الذهن. والذي يتوقف على التحقق في الذهن –كما مر – هو علمنا بالحكم فقط. ولكن المؤلف ذهب إلى القول أن هناك محلًا وراء الأذهان –كالعقل الفعال أو العلم الإلهي مثلا – هو الذي يصحح الاتصاف في نفس الأمر. وهذا غير صحيح،

لأنه ليس حصولها – على فرض صحة هذا المذهب – في العلم الإلهي هو الذي جعل الزوجية ثابتة للأربعة، بل إن نفس الأربعة يلزمها ذلك. فقد غاب الأخ عن أصل كلام السيد وكأن في عقله فكرة قد تعلق بها، فصار يبحث عن مصاديقها في كل مكان وإن لم تكن هي موجودة في نفس الأمر.

وباقي كلامه في هذا الفصل مبني على هذا الخلط الواضح وعدم تمييزه لمفهوم نفس الأمر، وكذا عدم تمييزه بين كون الخارج ظرفاً لوجود الشيء، وكونه ظرفاً لتحققه أو ثبوته. فظن هذا الرجل أن ما لا يوجد في الخارج، وكان متحققاً في نفس الأمر، يقتضي أن لذلك الشيء وجود غير متعيّن. وهذا الكلام باطل قطعا. ويضرب لنا أمثلة على ذلك. الأول هو العلم على مذهب الفخر الرازي وأبي الحسين البصري وكونه إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم – مع أنه نسب القول بأن العلم إضافة إلى جماهير المتقدمين، وهو غير صحيح (ص. 76)وفضلا عن ذلك، كيف يقال أن العلم الذي هو إضافة، غير متعين، وهي إضافة *مخصوصة بين عالم بعينه ومعلوم بعينه*؟ إذ العلم قطعا متحقق في الخارج وإن لم يكن "موجودا" بمعنى أنه متصف بالوجود في حدّ ذاته، بل يكون وجوده عين وجود العالم باعتباره مدركًا لذلك المعلوم، وهذا لا شك أن ظرف تحققه الخارج.

والمثال الثاني هو العمى (ص.78–80). فجعل العمى من المفاهيم "الفرضية الذهنية" لأنه "مجرد سلب البصر،" فيكون عبارة عن إضافة السلب إلى مفهوم البصر – وبهذا الاعتبار، جعله المؤلف "فرضياً." وقد تقدّم خلطه في التمييز بين الاعتبار الفرضي والاعتبار الحقيقي. ومع أنه يعترف بأن مفهوم العمى ليس سبب العمى في الخارج، وإنما هو سبب علمنا بالعمى في الخارج، إلا أنه يقول: "ولكن، لا يمكن للسلوب أن *توجد* (بمعنى التعيّن الحسي) في الخارج، **فإنه من المستحيل قطعاً أن يكون الأعمى أعمى "في الخارج"**؛ ومع ذلك، فإنه من الواضح أن العمى، وإن كان العلم به متوقفاً على الذهن، ليس متوقفاً على الذهن في نفس الأمر."

وهذا من الجهل بمكان. فلاحظ قفزته من أن العمى بذاته غير موجود في الخارج، إلى أن الرجل الأعمى ليس بأعمى في الخارج؛ وشتان بينهما. ولو أنصف هذا الرجل وطلب الحق لما وقع في مثل هذه الترّهات. فلنعد إلى كلام السيد الشريف الجرجاني في حاشية التجريد، حيث تناول مثال العمى وصدقه في الخارج (جزء.2، 201):

> وقد يكون بمطابقة الخارج كما في قولك "زيد أعمى"، **فإن الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد إلا في الخارج فقط**، وهذا ما يقال من أن الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالأمور العدمية، وأن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي، وأن صدق شيء على آخر إيجاباً بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه، فإن ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب إليه في الخارج شيءٌ أصلا، ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعاً.

وهذا الكلام في غاية الوضوح ولا يحتاج إلى نقل أصلا لولا عناد المعاندين. والأعجب من هذا أن المؤلف يريد أن ينتقل من عدم الاتصاف بالعمى في الخارج، إلى اتصافه به مثلا في الأعيان الثابتة وما شابه؟ وقد بيّن هذا الكلام مراراً في حاشية التجريد بنفس مثال الأعمى أعلاه في مواضع اخرى (جزء.2: 298، و 338).

وفي العموم: قد اقتصر المؤلف على هذه الرسالة في بيان مذهب السيد الشريف، مع أنها منسوبة إليه فقط دون شيء فيها مما يؤكد صحتها؛ ثم مع ذلك، يصرّ على أنها رسالة "منطقية" ويصر على ذلك لأن السيد الشريف في ظنّه قائل بأن نفس الأمر عبارة عن العلم، ويكرر هذا (ص. 59، 63، 88، 101) بناء على ما ذُكر في كتاب التعريفات. وهذا الكتاب أيضاً ليس فيه مما يؤكد نسبة الكتاب إليه، فضلاً عن كونه مصدراً لمعرفة آراء هذا الإمام. فلم ترك ما كتب في حاشية التجريد مع تفصيله، ومع ذلك في حاشية المطالع؟ وكيف صح له أن يجعل كتاب التعريفات مصدراً رئيساً في تعريف مذهب السيد الشريف، علماً بأنه عبارة عن مجرد جمع للمصطلحات من مصادر مختلفة دون ذكرها، وعبارته مختصرة جدا، وليس فيها كلام ذكر للوجود الخارجي ولا الذهني، فضلاً عن كلام مفصّل عن نظرية نفس الأمر؟ وكان الأولى بالمؤلف أن يقول: إنه قال كذا في التعريفات، دون أن يسوقه وكأنه الدليل القاطع على كونه مذهب السيد الشريف.

ثم جاء المؤلف بتدليس أخير متعلق بنفس المثال المذكور عن العمى، منقول من كلام الكلنبوي المقطوع عن سياقه، وهو عجيب، إذ علّق قبل النقل بأن الكلنبوي أتى بمثال العمى لبيان بطلان حصر الوجود النفس أمري في الخارجي والذهني. فقال المحقق الكلنبوي في رسالته في علم الله تعالى بالمعدومات – على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني – ما يلي:

> فإن كان العمى موجوداً في نفس الأمر فما بال الصور العلمية التي هي من الأمور الاعتبارية أيضاً؟ وإلا فيبطل ما ذكروه، بل نقول لما كان الثبوت الخارجي للعمى متحققاً في نفس الأمر ولم يكن ثبوتاً ذهنياً ولا وجوداً خارجياً فقد انتقض به حصرهم الوجود النفس الأمري في الوجود الخارجي والذهني المحققين فليتأمل.[7]

فعلق المؤلف(ص.79): "فلو كان العمى باعتباره سلباً لا يمكن أن يتحقق في الأعيان، "أين" الرجل الأعمى المطلق الذي نلقاه في الشارع أعمى؟" ثم يغير الموضوع ويختتم الفصل.

والظاهر من السياق أن هذا الإلزام من قبل الكلنبوي إنما هو ردّ على الفلاسفة في حصرهم الوجود في الخارجي والذهني، وهذا بعد أن قدّم تحقيقاً لمذهب المتقدمين من المتكلمين النافين للوجود الذهني بما سماه بالوجود الموهوم المرتكز في فطر البشر. فقد قال الكلنبوي قبل أن جاء بهذا الإلزام على الفلاسفة ما يلي:

[7] الكلنبوي، رسالة في علم الله تعالى بالمعدومات على مذهب المتكلمين؛ ص. 187 من رسائل الامتحان، إلا أن كان في النص الشيء وصحح من المخطوط.

فلو لم يؤخذ الوجود الموهوم في الحمل لم يصدق على حمل القضايا الخارجية والحقيقية اللتين محمولاتهما من الأمور الاعتبارية الثابتة في الخارج كما في "زيد أعمى" في الخارج و"كل إنسان لا فرس" في الخارج، وإن صدق على حمل القضايا الذهنية التي محمولاتها مقعولات ثانية لا يثبت للماهيات إلا في الذهن كما في قولنا (الإنسان كلي) أو أعم أو معلوم الى غير ذلك فلزمهم أيضًا القول بكفاية الوجود الخارجي الموهوم في الوجود النفس الأمري.[8]

وشرحه يطول وهذا القدر يكفي.

نموذج آخر: بين الغزالي وابن رشد

يصرّ المؤلف على أن نظرية الوجود الذهني أو حتى التقديرات الذهنية تلزمها الذاتية والعندية والسفسطة، يدعي صدق هذا الحكم على الإمام الغزالي – وبالتالي جميع متكلمي أهل السنة – في مسألة الإمكان؛ ثم ينقل كلام ابن رشد في رده على الإمام الغزالي مؤيداً لقوله بأن الإمكان يجب أن يكون له محلّ، وبالتالي، فيوافق الفلاسفة ضمناً على أن كل ممكن مسبوق بمادة ومدة، وهو يقتضي قدم العالم كما لا يخفى، والذي دفع هذا المؤلف إلى تأييد ابن رشد وتعظيمه، وتضعيف الغزالي ورميه ب "الاسمية" وغير ذلك من السخافات، هو لأنه يريد بهذا أن يثبت ظرفاً تتحقق فيه الأمور العقلية بدون تعيّن، ليؤيد مذهب وحدة الوجود – وعلى هذا الأساس، كما يدعي المؤلف – سوف نتمكن معشر الإسلام أن نبطل الشبهات المعاصرة. وهذا الفعل منه كمن دمّر المسجد لتوسيع الطريق إليه –كما قال الفاضل الكلنبوي، وسيأتي.

فقال المؤلف (ص.36):

وهناك الفيلسوف الإسلامي العظيم والأسطوري في أوروبا العصور الوسطى: ابن رشد الحفيد، يضع لنا نظريته في "المطابقة" للصدق أثناء رده على المذهب الاسمي للغزالي حول حقيقة "الإمكان" في تهافته. وفي إثباته واقعية هذه المفاهيم، يخبرنا ابن رشد بأن:

سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمرا موجوداً خارج النفس، إذ كان الصادق كما قيل في حده: إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس.[9]

ثم قال(ص.36-37):

قد نازع الغزالي في هذه الضرورة: "الإمكان" لا يقتضي محلاً في "الهيولى الأولى"، ولا يجب أن يكون أكثر من اعتبارٍ ذهني بحت، الذي يحصل في الذهن عندما يعتبر الذهن حال مفهوم كلي (كاعتبار الصورة الذهنية للإنسان والحكم

---

[8] الكلنبوي، رسالة في علم الله بالمعدومات، ص.187.

[9] تهافت التهافت، تحقيق الجابري، ص. 184.

مثلا، بأن الإنسان ممكن، بدلاً أن يكون مستحيلاً). ويردّ عليه ابن رشد بأن المفاهيم الذهنية الكلية يجب أن توجد بالقوة في محالّها، وإلا فلا يوجد أساس لافتراض أن هذه المفاهيم لها تطبيق حقيقي – "الإمكان" يتحقق في الأعيان الخارجية، كما يتحقق أي طبعية أخرى.[10] فيؤكد مرة اخرى على ضرورة هذا المحل، يخبرنا ابن رشد بأن:

"إنه لا يشك أن قضايا العقل إنما هي حكم له على طبائع الأشياء *خارج النفس."*[11]

هذا كلامه. والحاصل منه أن الإمام الغزالي يفترض أشياء ذهنية ويحكم عليها بذهنه، وليست متصلة بالواقع، ومنه فإن الإمام الغزالي واقع في الاسمية وإنكار الكليات ومذهبه يؤول في النهاية إلى العندية والسفسطة.

وليس الأمر كما يتوهم هذا القائل؛ فالإمام الغزالي لا يحكم على الأمور الذهنية بالأمور الذهنية، ولم يتوهم تلك التوهمات الكانطية حتى يقال له: إنك أبطلت واقعية إمكان الممكنات بجعلك الإمكان أمرا ذهنياً. بل قال إن الإمكان من الصفات التي لا تقتضي وجود الموضوع، وإنما يكفي ذلك تقدير وجوده. فإن وجد ذلك الشيء تحقيقاً، فلا جرم كان الإمكان صادقاً عليه بواسطة صفاته الخارجية. وإذا لم يوجد في الخارج وأردنا أن نعرف حكمه في العقل، قدرنا وجوده في الخارج ثم نحكم عليه بالإمكان بواسطة تلك الصفات المقدرة، كما يفهم من كلام الإمام حيث قال: "فكل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً" (ص.120، تحقيق دنيا). وهذا الحكم صادق عليه في نفس الأمر، وليس في الوهم فقط، إذ ذلك الحكم مستند إلى تلك الصفات التقديرية أو الواقعية، لا إلى مجرد الافتراض. وكأن هذا المؤلف واقع في نفس المغالطات التي اعترت الفلسفة الغربية الحديثة من ديكارت إلى هيجل، وذلك أن أعلامها ظنوا – تبعاً للأكويني وابن سينا وغيرهما من المشائين – أن المدرَك هو الحاصل في الذهن أو الحواس الظاهرة والباطنة. ثم بنوا على ذلك أن كل ما انتزعناه من انطباعاتنا لا يمكن أن نقطع بصدقها على ما في الخارج، إذ لا ندركها مباشرة أبدا. وهذا سخف من القول. وقال أهل السنة: الحاصل في الذهن هو الإدراك لا المدرَك، والمدرَك هو الموجود المقدر أو المحقق أو المعدوم الصرف، وسيأتي بيان ذلك.

نماذج أخرى من الحقد على أهل السنة

عندما تطرق المؤلف إلى الأمور الاعتبارية الحقيقية والفرضية، نقل كلاما عن المحقق التونسي البناني في حاشيته على جمع الجوامع، ويعلق بما يلي:

---

[10] تهافت التهافت، ص. 191.

[11] تهافت التهافت، ص.192.

أي شخص له أدنى دراية بتراث العقليات المتطور غير المختزل، ويعرف أيضا مقابلاته الحديثة، التي كثيرا ما تكون مختزلة ومبسطة جدا، سيعلم أن علم الكلام كثيرا ما يقدم بفخر، خاصة من قبل بعض الداعمين الجدد، بأنه ينبذ أي شيء مصنف بأنه "اعتباري" الذي لا يسكنه شيء غير الجواهر الفردة وبعض أنواع الأعراض – باعتباره "نسبيا".

من المقصود بهؤلاء المتكلمين الجدد؟ لا يذكر لنا أي مصدر. ولكن ذكر في هامش هذا النص ما يلي (ص.194):

وسبب ذلك حسب ما يظهر هو انحطاط الدرس العالي[12] لعلم الكلام، الذي كان يحتوي، بفضل جهود الرازي، على جل مسائل الميتافيزيقا لتراث الفلسفة ما بعد السينوية. وفي الشمال الإفريقي، فإن الضعف النسبي لهذا النوع من العقليات العالية مقارنة بالتراث العثماني والهندي، يؤول إلى انتصار المنهج السنوسي الذي ظهر في القرون المتأخرة لمئات السنين عندما انهارت العلوم الإسلامية المتقدمة في العالم السني في القرن العشرين (وإن كان ثم بعض العقول العظيمة مثل عبد الرحمن الشربين وحسنين مخلوف وشمس الدين الأنبابي ممن بين أن هذا التراث العالي كان موجودا في مصر). أما محمد بن يوسف السنوسي (ت.895\1490)، الذي عظم لتقواه وكراماته، كان يزعم أن المنهج الفلسفي ما بعد الرازي كان غير مناسب للطلاب، وناصر كلاما سطحياً تعليمياً، عاد إلى طريقة المتكلمين المتقدمين. ويُظهر السنوسي نظرته السلبية للفلسفة، ويلوم الرازي لعدم قدرته على الإتيان بأجوبة كافية للفلاسفة، وحكم بأن الرازي قد اقترب، ببعض المواقف التي اتخذها، من "الأهواء البغيضة" للفلاسفة. ثم نقل بعض الأبيات لابن تيمية في ذم الرازي، وذكر قول ابن تيمية: "فقال [ابن تيمية] لو أدركت فخر الدين لضربته بقضيبي هذا على رأسه." لا شك أن اهتمامات السنوسي المحافظة لصون العقيدة الإسلامية كانت بنية مخلصة، وأن ظهور كتبه الكلامية في الشمال الأفريقي عبر القرون الأربعة الأخيرة لأمر دالّ على عناية إلهية، ليس فقط لأنه أثر في توعية العوام بأهمية العقيدة، نتيجة لموقف السنوسي المحمود في رفض التقليد –إلا أنه لو علم ماذا كان سيقع من موجة عارمة من الفكر الشكي الالحادي على العالم الإسلامي في القرن العشرين، يغلب على الظن أن السنوسي كانت لتتغير نظرته بخصوص المدرسة الرازية في الكلام. ويتبين أنه لا قدرة للمقاربة السنوسية، التي كادت أن تنبذ الأمور العامة بالكامل من منهجها، لمواجهة هذه التحديات.وذلك لأن الفلسفات ما بعد الكانطية تحتوي على مراجعات نظرية شكية للمفاهيم كالماهية والوجود والتعين والعلية والامتثال الذهني والتجريد، وطبيعة أهم مقولات الإدراك، وهكذا، والتي هي أساسية في رفضهم صلاحية المفاهيم التقليدية لعلم الكلام. ومنه لا يمكن تثبيت التصورات الواقعية والتقليدية لهذه المفاهيم الأصلية إلا بالرجوع إلى تراث الأمور العامّة (بالإضافة، حسب اعتقادنا الجازم، الى نظرية المثل الأكبرية–الأفلاطونية).

---

[12] يكثر المؤلف بذكر هذا الوصف "العالي" عندما يتحدث عن كلام المتأخرين؛ ومفهوم المخالفة يقتضي أن كلام المتقدمين هو على خلاف ذلك، بل "سطحي" و"بسيط."

ولا يخفى على من له دربة في علم الكلام، وله دربة في قراءة كتب المتقدمين والمتأخرين، والتراث المغربي والمشرقي، وعرف قدر الفلسفات الغربية السوفسطائية التي عظّمها المؤلف – والتي ترجع بأصولها في كثير من مغالطاتها إلى فلسفة أرسطو وابن سينا ووحدة الوجود – أنه لا عبرة بهذا الكلام. ويظهر من طرحه أنه يريد إلغاء كلام المتقدمين – إلا إن كانوا من معتزلة البصرة ويثبتون شيئية المعدوم –كما يريد إبطال مدرسة الإمام السنوسي ومحوها. والعجب أن جاء هذا الكلام بعد أن نقل كلاماً للبناني التونسي، الذي هو خريج هذه المدرسة. وهذا الهامش يلخص للقارئ غرض المؤلف الحقيقي: وهو ضرب المدرسة السنية وتعظيم شأن الفلسفة والترويج لمذهب الإشراق. وقد يتوهم البعض أن كلامه في حق المتقدمين مسلم، وهو غير صحيح. فإن من تمعّن في مسائل "الأمور العامة" ومسائل "العلم" في كتب المتقدمين، سوف يجد أن أصول جميعها أو أغلبها ترجع إلى جهود المتكلمين لا الفلاسفة، إذ حتى مفهوم "الوجود" مستقلاً عن مفهوم "الموجود" ليست موجودة أصلا في فلسفة اليونان، كما أثبت في موضعه (انظر بحوث الفيلسوف المتخصص في الفلسفة اليونانية تشارلز كاهن Charles Kahn).

وكرر المؤلف في هامش 151 (ص.195) ما يلي:

> "ليس للكلام الأشعري القديم ولا المحدثة أنطولوجيا مناسبة لتصحيح هذا المفهوم، حيث أنكرت الوجود الذهني وشيئية المعدوم، وكذلك المثل الأفلاطونية."

وما وجد في رسالة الكلنبوي التي يزعم المؤلف أنه قرأها ما يكذب هذا الكلام. ويغلب على الظن أن مقصود المؤلف من "علم الكلام الأشعرية المحدثة" أمثال العلامة المتكلم الشيخ سعيد فودة حفظه الله، وكل من مشى على طريقته والتي ليست غير طريقة المشايخ المعتمدين في بيان عقائد أهل السنة.

فأرجو أني قد وضحت غرض المؤلف بهذه النقول، ولنكتف بهذا وننتقل إلى الفصل الثالث.

الفصل الثالث: الأمور الذهنية والوجوب الميتافيزيقي

في هذا الفصل، يقدم المؤلف ما يراه رداً قاطعاً على السعد التفتازاني في تقريره لمفهوم نفس الأمر. وحاصل كلامه –كما تقدم – أنه يريد أن يبطل حصر الوجود في الخارج والذهن، مستدلاً بأن ثمة أحكام صادقة في نفس الأمر، ولا يوجد شيء في الخارج يطابقها، ولا يمكن أن نلجأ إلى مطابقة ما في الذهن أيضا، لأن الذهن يحتوي على الأحكام الباطلة، فلا يجوز أن يكون مطابقة نفس الأمر عبارة عن مطابقة ما في الذهن. هذا الكلام بناءً على مغالطتين تتكرر في هذا الكتاب: الأولى: أنه يريد أن يوهم القارئ بأن الوجود الخارجي محصور في الوجود المحسوس والمشار إليه حساً – مع اعترافه في هامش واحد بأن هذا منقوض بوجود الله تعالى – ثم يقول إن الوجود الخارجي محصور في الموجودات العينية أي المتعينة. ولما كان الوجود الذهني والخارجي العيني غير كافٍ في تفسير صدق بعض القضايا على زعمه – يجب أن نثبت وجودا غير متعين، غير خارجي ولا ذهني، والذي

يحتوي "على نفس الأمر"، وذلك هو الأعيان الثابتة القائمة بعلم الله تعالى الذي هو الموجود المطلق بشرط لا، المجرد عن كل قيد ونسبة وإضافة. والمغالطة الثانية: أنه يظن أن الوجود الذهني لا يمكن أن يعتبر في نفس الأمر، لأن الذهن يحتوي على الأحكام الكاذبة. وهذه مغالطة لأنهم لم يقصدوا بالوجود الذهني مجرد الحصول في الذهن، بل ما كان صادقاً في نفسه. فتكون الأحكام التي ليس لها خارج الذهن ما يطابقها صادقةً في نفس الأمر، لا لمجرد حصولها، وإن كان ذلك الصدق يقتضي وجودها الذهني.

وكذلك يبدو أن الرجل لم يسمع بالشروح على الرسالة في نفس الأمر للطوسي، وهي كثيرة وحققت ونشرت سنة 2014. ومن العجيب أن يدعي الاختصاص ويغفل عن هذه المجموعة، فيقول مثلا إن شرح الدواني على تهذيب المنطق يمثل أهم المساهمات في نظرية نفس الأمر، ولا يذكر شرحه على رسالة نفس الأمر نفسها، فضلاً عن غيرها من الشروح والحواشي على تلك الرسالة. بل حتى لما تعرّض لكلام السعد التفتازاني عن نفس الأمر في شرح المقاصد، الذي هو مشهور ومعروف بين طلاب العلم، فقد ذكر في الهامش #3 (ص.197): "أود أن أشكر صديقا عزيزا، مصطفى ستاير، على تنبيهه إياي إلى وجود *هذه الفقرات من هذا العمل الكبير للتفتازاني*" وهذا كله يدل على قلة بضاعة هذا الكاتب، فكيف سنح له القيام بمشروع مثل هذا ولم يكن يعلم *بوجود كلام السعد* فضلاً عن فهمه؟

تعليق المؤلف على تقرير سعد الدين التفتازاني

فلنبدأ بنقل كلام السعد التفتازاني وبيان مغزاه، ثم ننزل إلى تعليق المؤلف ونرى هل أنصف الإمام وهل جاء بتحليل معقول أم لا؟ فقال سعد الملة في شرح المقاصد بأن صدق الحكم لا يشترط فيه المطابقة لما في الأعيان، إذ قد لا يوجد فيها الطرفان، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان إذ قد يرتسم فيها الكواذب؛ بل المعتبر المطابقة لما في نفس الأمر: ومعناه ما يفهم من قولنا "هذا الأمر كذا في نفسه" أي في حدّ ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم... والمقصود من هذا الكلام كما سبق آنفا، أن المعتبر في الصدق نفس الشيء المحكوم عليه في القضية، فلا يكفي فيه الحصول في الذهن، بل يجب أن يكون الحكم أو المحمول صادقاً على ذلك الموضوع. والإشكال في فهم هذه المطابقة في الأحكام على ما لا وجود له في الخارج. فبعد أن قدم جواباً إجمالياً، وهو أنه لا يضرنا عدم العلم بكيفية تلك المطابقة، إذ نعلم أن الحكم صادق في نفس الأمر، فنعلم المطابقة في نفس الأمر، إلا أنه أشكل علينا حال الموضوع والمحمول، وهذه مسألة أخرى. وهذه النقطة مهمة، لأن مشروع المؤلف قائم على أنه لا يمكن إقامة دليل على شيء حتى نبيّن حقيقة تلك المطابقة، وهذا باطل؛ بل معنى صدق الحكم بديهي، ومعرفة صدقه يكون بالنظر إلى الأدلة أو الضرورة، والنظر في "حقيقة نفس الأمر" أمر نظري قطعاً، فلو كانت الأدلة متوقفة على معرفته، كان المشروع فاشلاً من قبل أن يبدأ، إذ لا يمكن إثبات شيء حتى نعرفه، ولا نعرفه حتى نثبت له حكماً.

ثم قدم لنا السعد جواباً تفصيلياً فقال: (جزء.1، ص. 70-71):

إن المطابقة يكفيها تحقّق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما، سواء كانا من الموجودات أو المعدومات، تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان. فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرِك والمخبِر، هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضاً عند من يجعله أعمّ مما في الأعيان على ما بيّنّا.

حاصل كلام السعد أننا نتصوّر أمرين، محكوم عليه ومحكوم به، ولا شك أن هناك نسبة حاصلة بينهما في نفس الأمر، إما إيجابية وإما سليبة، ولا ثالث بينهما، لأن ذلك الشيء إما هو الآخر أو لا، سواء كانا من الموجودات أو المعدومات، إذ كلاهما له صورة ذهنية ولو بالوجه في الذهن. ثم يقول أن تلك النسبة الإيجابية أو السلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان. وليس معنى ذلك أن ما في نفس الأمر هو ما محصور فيما نعلمه إذ لا شك أن هناك حقائق لا نعلمها ومع ذلك فهي واقعة في نفس الأمر. وإنما أراد السعد بهذا القيد أن يشير إلى ما تتميز بها النسبة الواقعية عن غيرها، فمن الممكن قطعا أن يحكم الحاكم بنسبة كاذبة غير مطابقة لما في نفس الأمر. ولذلك قال السعد: "فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرِك والمخبِر، هي المراد بالواقع وما في نفس الامر." فالأحكام النفس أمرية تتميّز عن غيرها من الأحكام بأنها تكون مقتضى الضرورة أو البرهان، بقطع النظر عن خصوصية المدرِك والمخبِر، أي، أحكام واقعية وموضوعية وعلمية. وقوله بقطع النظر عن خصوصية المدرِك قرينة كافية على حمل كلامه على ما أمكن العلم به بالضرورة أو البرهان، وليس المقصود به ما نعلمه بالفعل، إذ حينئذ يدخل فيه خصوصية المدرِك والمخبِر. أما النسب الكاذبة، فلا يمكن أن تكون مقتضى الضرورة أو البرهان، وبهذه الطريقة، ميّز السعد بين الأحكام النفس أمرية وغيرها من النسب.

والحاصل أن نفس الأمر هو ذات الشيء، وصدق الحكم عليه يكون باعتباره، لا بمجرّد حصوله في الذهن، وإن كان الحكم النفس أمري منتزع من وجوده الذهني؛ وتلك الأحكام تتميز عن غيرها من الأحكام بأنه قد تكون مقتضى الضرورة أو البرهان، والأحكام الكاذبة لا تحتمل ذلك أبدا، وإلا كان الدليل ليس بدليل، والعلم ليس علماً. وقد تقدّم مثله في بيان كلام السيد الشريف أعلاه. نعم، هناك إشكالات ترد على نظرية الوجود الذهني، ولكن ليس منها أنه يلزم الذاتية أو العندية، كما يدّعي المؤلف.

قد سبق أن للسعد جوابين على سؤال كيفية مطابقة الأحكام التي لا تطابق شيئاً في الخارج؛ الأوّل أن تلك الأحكام صادقة في نفسها، فلا ضرر في عدم العلم بكيفية مطابقتها لنفس الأمر. فلننقل كلام السعد ثم كلام المؤلف، ونعلق عليه. فقال السعد(1\70):

فالجواب إجمالاً أنا نعلم قطعاً أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر، وقولنا إنه ممكن غير مطابق، وإن لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تخليص العبارة فيها.

فقال المؤلف (84):

إن ماهية هذه النسبة التي تبدو متعالية غير متوفرة لدينا، ولكن هذا لا ضرر فيه. وذلك لأنه، في نظر التفتازاني، إن القطع الضروري لتلك الصوادق الذهنية هو عين ما نقصده ب "المطابقة لما في نفس الامر."

فلاحظ كيف فسّر كلام السعد بأن "القطع الضروري" هو المقصود ب "المطابقة لما في نفس الأمر." وهذا غير صحيح. بل قدم السعد التفسير المعروف لنفس الأمر في أول المبحث وقال إن المقصود به نفس الشيء في حد ذاته، بقطع النظر عن حكم الحاكم وخبر المخبِر. ثم بيّن أن المطابقة لما في نفس الأمر لا يشترط فيه الوجود الخارجي، بل يكفي للمطابقة الوجود في الذهن؛ وهذه الكفاية هي شرط لتلك المطابقة، وليست عين المطابقة. ولما ورد على هذا القول حصول الكواذب في الذهن، أراد السعد أن يميّز الأحكام الذهنية الصادقة عن الأحكام الكاذبة، فقال بأن الصادقة يمكن أن تكون صادرة عن الضرورة أو البرهان، وذلك كما سبق ليس المقصود به أنه ما لا نعلمه فليس واقع في نفس الأمر، بل فقط لتمييز النسب الذهنية الصادقة عن الكاذبة. فقال بأن تلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان، هي الواقع. ولم يقل إن "الجزم الضروري" هو المقصود بنفس الأمر.

ثم علّق المؤلف على الجواب التفصيلي بما يلي (ص.84):

يبدو أنه في نظر السعد —كما يعرف التفتازاني تودّداً في التراث الكلامي— لا داعي للنظر فيما وراء شهودنا المباشر للعلم حتى نتعقل مفهوم المطابقة لما في نفس الأمر تمام التعقل. وذلك لأن المطابقة لما في نفس الأمر شيء في متناول أيدينا. وإن حقيقته عين ذلك الحكم الإيجابي أو السلبي بخصوص صدق قضية ما، من حيث إن ذلك الحكم متأصل في الضرورة المنطقية (فإن اللازم المعرفي لكل واحد من اليقينيات عبارة عن الضرورة "المنطقية") أو البرهان، وكل منهما ضروري بقطع النظر عن خصوصية المدرِك؛ أي، إن الضرورات المنطقية أو البراهين القطعية المقتضية لليقين والتي تستقر على أسباب موضوعية لا على خصوصية ذهن ما أو الوهم.

فنلاحظ أن في النص الأوّل، حكم بأن نفس الأمر عند السعد هو عين القطع الضروري؛ وههنا يقول إنه عين ذلك الحكم من حيث إنه متأصل في الضرورة "المنطقية" والبرهان. فإما أنه يناقض نفسه، أو أنه قصد في النص الثاني أن نفس الأمر هو ما يعلمه واقعاً من تلك النسب. وكلامه غير دقيق، بل لم يتطرّق لأهم عبارات السعد فيه، وهو وصفه لماهية المطابقة، وأن الوجود الخارجي غير ضروري في المطابقة، لأن كل معنيين يعتبرهما المعتبر إما أن يكون الأول هو الثاني أو لا، سواء كانا من الموجودات أو المعدومات، وقد شرحناه فلا نعيده. ثم لا يخفى أن اليقينيات المذكورة في المنطق ليست ضروريات منطقية. بل الضروري المنطقي منها فقط الأوليات والفطريات؛ أما الحسيات والوجدانيات والحدسيات والمجربات والمتواترات فليس فيها ضرورة "منطقية"

ولذلك لا يمكن أن يحتج بها في المناظرة إذا كان الخصم لم يباشر أسبابها. وعلى كل حال، قد حاول السعد لفت الأنظار بهذا الاعتبار إلى ما تتميز به النسب النفس أمرية عن النسب الكاذبة.

فبعد أن لم يزد هذا المؤلف عن شيء قاله السعد إلا الخلط، بدأ يناقش قوله بالكلام الخطابي والسوفسطائي. فأول ما بدأ به هو الآتي (ص. 84-85):

> إن هذه النظرية لم تحظ بقبول تام. فإن **العظيم** ميز زاهد (ت.1101\1689) قال إن "فالقول بأن نفس الأمر عبارة عما يقتضيه الضرورة والبرهان قول على خلاف المتبادر من اللفظ؛ بل على خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم." فلا شك أن نظرية التفتازاني تشتمل على تحليل بديع، ومع ذلك، فإنه في النهاية عبارة عن مجرد التهرب من مسألة نفس الأمر، أو مجرد المصادرة.

فكما هو دأبه، لا بد من تلقيب العلماء بالإمام أو العظيم عندما يسوق عبارة يظن أنها توافق هواه. ولكن للأسف، عندما نعود إلى أصل المصدر، نجد أن النص مقتطف من سياقه، والمير زاهد لا يختلف رأيه في الحقيقة عن رأي السعد والسيد وغيرهما. فقال المير زاهد في شرحه لرسالة التصور والتصديق ما يلي:

> والتحقيق أن مصداق الحمل ومطابقه هو كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول، وهو يتحقق بأنحاء شتى، وذلك هو الذي يقال له: نفس الأمر والواقع.[13]

ثم علق المير زاهد على هذا الموضع بما يلي:

> هذا هو المذهب الصحيح في هذا المقام؛ ألا ترى أن قولنا "زيد إنسان في نفس الأمر" يدل على أن زيداً إنسان في نفسه مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر، فنفس الأمر مصداق الحمل ومطابقه من هذا القول: نفس زيد. فالقول بأن نفس الأمر عبارة عما يقتضيه الضرورة والبرهان قول على خلاف المتبادر من اللفظ؛ بل على خلاف الظاهر المتبادر إلى الفهم.[14]

وههنا يجب أن نعود إلى ما قاله السعد في شرح المقاصد (ص.70): "المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر وهو المراد بالواقع والخارج أي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حدّ ذاته وبالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرِك وإخبار المخبِر، على أن المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات." وهذا نفس كلام المير زاهد بالضبط. ثم لما ورد على هذا الكلام الأحكام التي ليس لها خارج تطابقه، لأنه قد ترتسم في الذهن

---

[13] ص. 142-143.

[14] ص. 265-266.

الكواذب، حاول السعد أن يميّز الأحكام النفس أمرية عن غيرها بلحاظ ما يمكن أن ينتج عن الضرورة أو البرهان، لا ما هو واقعاً عنه، وهذا لا يتأتى للكواذب. فالحقيقة أن السعد لم يكن أصلا في صدد إخراج مفهوم جديد لنفس الأمر، بل يشير إلى ما تتميّز به النسب النفس أمرية فقط. على كل حال، ليس هناك فرق كبير بين العالمين، وقد أهمل المؤلف هذا الكلام، كما هو دأبه في كل ما لا يوافق هواه. ثم قوله بأن كلام سعد عبارة عن التهرب أو المغالطة باطل قطعاً، ولا دليل عليه، ونفس المصدر الذي ينقله عنه أعني المير زاهد يكذبه.

ثم قال المؤلف (ص.85):

> في الظاهر، [هذه النظرية] قد تشكل نظرة متسقة؛ ولكن لوازمها المنطقية والوجودية قطعاً تقتضي أن أي فلسفة تتبنى هذا المذهب باعتباره مفهومها للصدق "الموضوعي"، يجب أن تؤول إلى فلسفة مجرد ظواهر انطباعية. فإنه *يظهر* أن مفاهيمنا الذهنية تنطبق على الأشياء في نفس الأمر. وإنه *يبدو* لنا، باعتبارنا عالمين بآلات منطقية وعادات نفسانية تصديقية، أن تلك الأحكام المصنوعة من تلك التصوّرات، صادقة أو كاذبة باعتبار نسبتها إلى تلك الضرورات المنطقية والبراهين. ومع ذلك، فنبقى في مرتبة الذهن؛ قضية *في الذهن* يصححها برهان *في الذهن*. وانتقاد الطوسي للقول بأن نفس الأمر هو الذهن (والذي رأيناه في الفصل الأول) يرد ههنا أيضا.

والآن بدأ المؤلف بالسفسطة المحضة. فيقول لو قلنا بأنه يكفي لصدق هذه القضايا وجودها الذهني، وما نشاهدها في وجداننا هي مجرد "ظواهر انطباعية" وبالتالي، لا يمكن أن نجزم بأنها صادقة على الأشياء في نفس الأمر، إذ كل ما لدينا هو "قضية في الذهن" يصححها "برهان في الذهن." وهذا الكلام الساقط، على فرض تسليمه، فلا فرق بينه وبين ما يقدمه لنا من الكلام في الأعيان الثابتة التي هي أشد خفاء من الكلام عن الوجود الذهني؛ بل الوجود الذهني أو العلم البشري لا بديل له، فإن لزم التفتازاني هذا، فيلزم كل البشر. وعلى كل حال، لم يأت بدليل ولا مناقشة، وإنما غالط وافترض أنه مجرد "ظواهر" ولم يؤيد ذلك بشيء إلا أنه قال: كلام الطوسي وارد ههنا وهو القول برفض الذهن ظرفاً لصدق تلك القضايا النفس أمرية التي لا تطابق الخارج؛ وقد مرّ بطلان قول الطوسي، إذ ليس مقصود القوم هو صدق القضايا لمجرد حصولها في الذهن، بل بالنظر إلى ذوات الأشياء وإن توقف ذلك النظر على الحصول في الذهن.

ثم قال المؤلف(ص.85-86):

> وبالنسبة إلى التصوّرات، فنظرية التفتازاني لا تقوى حتى على الظفر بالاتساق الداخلي. أين "الضرورة" التي يتحدث عنها التفتازاني باعتبارها ملجأنا العلمي، بخصوص ذلك المجموع من التصورات التي نتصف بها، مثلا، الأمور العامة؟ فمن الممكن أن تكون بخلاف ما هي عليه (لو فرضنا مثلا حيوانا مخالف لنا تماماً وبآليات إدراكية مختلفة في النظر إلى العالم، فإنه سيرى عالماً مخالفاً للعالم الذي اعتدنا على رؤيته باعتبار آلياتنا الإدراكية) إلا إذ أمكننا أن نكشف على

أحوالها الحقيقية باعتبارها صفات لجميع الظروف ومراتب الوجود، *وراء* المظاهر (وهي غاية لم تخطر ببال التفتازاني الوصول إليها أصلا).

فصار المؤلف يورد الشبهات السوفسطائية التي لا قيمة لها أصلا، ولم يبين كيف ترد على كلام السعد ولا فيم ترد. فكما سبق، إن هنالك أحكاما بأمور خارجية على أمور خارجية؛ وأحكاما بأمور عقلية على أمور خارجية؛ وأحكاما بأمور عقلية على أمور عقلية. وهذه الأحكام صادقة في نفس الأمر أي باعتبار نفس الشيء المحكوم عليه، بقطع النظر عن خصوصية حكم الحاكم –كان ذلك الحاكم إنسانا أو جناً أو ملكاً أو غيره مما له عقل؛ وتعلم تلك الأحكام إما بالضرورة أو البرهان، إما بالفعل أو بالقوة، والأخير من خواصّ الأحكام الصادقة في نفس الأمر. فمن أين ألزم المؤلف السعدَ بالكلام عن "الظواهر"، وأن هذه الأحكام "تبدو" صادقة في نفس الأمر، ولكن كيف نعلم ذلك، فقد تكون هي مجرد انطباعات أو افتراضات تفرضها طبيعة الإنسان؟ وهذا الكلام السوفسطائي إن سلمنا به وارد عليه أيضاً. وضرب مثالا على ذلك وقال: هذه المفاهيم التي تسمى بالأمور العامة، كالوجود والعدم والوجود والإمكان والقدم والحدوث والماهية والعلة والمعلول، كيف نعرف صدقها على الأمور الخارجية؟ الجواب: نعلمها إما بالضرورة أو البرهان؛ وبعض هذه الضرورات أوّلية، وبعضها حسية، إلى غير ذلك. ومن تشكّك فيها وقع في التناقض والسفسطة كما بيّن في موضعه. وكأن المؤلف ههنا حاول أن يأتي بكلام كانط ويفرضه على مذاهب المتكلمين والفلاسفة، وأن يقول لهم: كيف تعلمون أن هذه المفاهيم ليست مجرد مفاهيم قبلية حاصلة في أذهانكم بالفطرة وليست منطبقة على الواقع؟ إذ عنده يمكن أن يكون هناك حيوان آخر خلق بمفاهيم مختلفة عن مفاهيمنا؟ وهذا الاعتراض ساقط من أصله، ويجب للاعتراض أن يستند إلى شيء وليس مجرد الفرض الوهمي. ثم الأحكام بأن الشيء إما موجود أو ليس بموجود صادق في نفس الأمر بالضرورة الأولية؛ وحصول العلم بالمحسوس ضروري لكل أحد شاء أم أبى؛ والتشكيك في هذا ليس هو تشكيك في نظرية نفس الأمر عند السعد فحسب، بل هو تشكيك في جميع المعارف الإنسانية بما فيهم المؤلف بشبه واهية. فإن لم نعرف: هل مفهوم الوجود صادق على المؤلف أم لا؟ إن لم يكن، فلنفرضه هو وكتابه منعدمين؛ وإن صدق عليه فقد تم الدست. وليت شعري كيف سنح له اتهام السعد بالتهافت بمثل هذه السخافات.

ثم تطرّق المؤلف إلى "تهافت" قول التفتازاني في التصديقات، فجاء بالعجب. فيقول (ص. 86):

ومشكلات شبيهة ترد على تقرير التفتازاني للتصديقات...وباعتبار ما هو أولى من ذلك: مبدأ عدم التناقض (لنستعمل نفس مثال التفتازاني) فإنها ليست *مصححة* بالضرورة المنطقية، كما يدّعي التفتازاني، ولكنها *مقوّمة* للضرورة المنطقية، إلا إذا رضينا بتخفيض "الضرورة" إلى مقام أمر مجرد ظاهرة نفسانية، والتي سوف تمثل اتهاماً أشد قطعاً لصلاحية هذه النظرية.

فيظن هذا الظانّ، ويكرر هذه المغالطة مرة تلو الأخرى، بأن كلام السعد يقتضي أن الأحكام الصادقة في نفس الأمر، إذا استندت إلى مجرد المقايسة بين المعنيين في الذهن، فيلزم من ذلك أن صدق الحكم مجرد "ظاهرة نفسانية" إذ قال الطوسي في رسالة إثبات العقل الفعال بأن الذهن لا يمكن أن يكون معياراً للأحكام الصادقة، إذ ترتسم فيه الكواذب. ولكن السعد لم يقل ولو مرة أن مجرد الارتسام في الذهن يصحح تلك الأحكام، بل العقل يعتبر تلك المعاني من حيث هي هي في نفسها، بقطع النظر عن حصولها في الذهن، فليس الصدق ههنا باعتبار وجودها الذهني، بل باعتبارها هي في نفسها. فنفس تلك المعاني المتصوّرة بقطع النظر عمن يتصوّرها هي بحيث تقتضي لذاتها أن يصدق عليها أمر آخر أو لا. وإنما نعرف ونميّز تلك الأحكام الصادقة لها بالضرورة أو البرهان؛ وأما الأحكام الكاذبة في نفس الأمر، فلا يمكن أن تستند إلى الضرورة أو البرهان، لما يلزم من ذلك من قلب الحقائق والوقوع في السفسطة. وكما قال السعد، فإن الكلام في بيان المطابقة في بعض الصور الدقيقة مسألة مغايرة تماماً لمعرفة صدق تلك الأحكام في نفسها، فليس هناك خطر لا من قريب ولا من بعيد أن ينلقب مذهبه إلى السفسطة أو يؤول إلى رد اليقين الى مجرد "ظواهر نفسانية."

فعندما نقول: "النقيضان لا يجتمعان" فصدق هذه القضية ناشئ عن نفس مفهوم النقيضين–والاجتماعوالسلب. فإن فهم الشخص معنى النقيضين ومعنى الاجتماع ومعنى سلب الاجتماع عن النقيضين، ظهر له ظهور أوّلياً لا يحتمل النقيض بأن هذا الحكم صادق، مهما كانت المواد. وهذا صادق بنفسه بدون واسطة شيء آخر في الثبوت، ولا يمكن أن يتصوّر خلافه في حيوان آخر أو عالم آخر. والبحث عن هذا الحكم "في الخارج" أو مثلا "في الأعيان الثابتة" لا يجدي نفعاً، لأن هذا الحكم أصلا يعود في حقيقته إلى أن العدم لا يمكن أن يوجد، إذ الممتنع هو عبارة عن اقتضاء المفهوم للعدم. واجتماع النقيضين وكل ما صدق عليه هذا المفهوم هو من هذا القبيل. فمن بحث عن أمر "في الخارج" أو في "الأعيان الثابتة" أو أي محل آخر بحث فاشل من أصله، ناتج عن خطأ فلسفي ساذج، وهو الظن بأن ما دامت الأحكام الخارجية المعتادة تصدق لوجود شيء في الخارج كقولنا "زيد عالم،" فيجب أن تكون جميع الأحكام كذلك، أي أنه يطابق شيئاً في الخارج مثلما طابق ذلك الحكم، ولا دليل عليه، بل هو وهم محض.

نماذج أخرى: تحليل كلام علاء الدين الطوسي

قد رد المحقق علاء الدين الطوسي في الذخيرة على الأدلة المعروفة على ثبوت الوجود الذهني، وحاصل هذه الأدلة تعود إلى أن هناك أحكام ثبوتية صادقة في نفس الامر، والحكم الثبوتي يقتضي وجود المثبت له، والمحكوم عليه في هذه الأحكام ليس موجودا في الخارج، فيجب أن يكون موجوداً فيما يقابله وهو الذهن. فرد العلاء الطوسي هذا الاستدلال بذكر المعدوم المطلق، وقصده في هذا أن الحكم الصادق في نفس الأمر لا يقتضي بالضرورة أمرا في الخارج أو في الذهن، بل يمكن أن يعلم المعدوم المطلق

والحكم عليه – أي المعدوم في الخارج والذهن. وبهذه الطريقة، يبطل سند القائلين بالوجود الذهني، إذ عمموا تلك القاعدة القائلة بأن ثبوت أمر لأمر يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف ذلك الثبوت. فقال:

> وأجاب عنه بعض بأن مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود أن المطلق من حيث إنه متصوّر موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض؛ وهو ساقط لأن الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فإنما يقتضيه حالَ ثبوت المحكوم به له، وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا ثبت له في نفس الأمر المقابلة للموجودات المطلق في هذه الحالة، وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الأمر لا يمكن له وجود أصلا وهذا ظاهر.

وبالتالي تبطل تلك القاعدة الفاسدة التي بنى المعتزلة عليها قولهم في شيئية المعدوم والفلاسفة مذهبهم في الوجود الذهني، وههنا أمران: الأول أن هذا القول يبطل حصر نفس الامر في الموجود في الذهن والخارج، ويوسعه إلى المعدومات الصرفة أيضا، إذ تلك الأحكام حينئذ -كالذي يقال بخصوص شريك الباري مثلاً أو الدائرة المربعة – صادقة في نفس الأمر وليس مدار صدقها الموجود بل يشمل المعدوم أيضا وهو موافق لمذهب الأشاعرة والماتريدية، حيث قسموا المعلوم إلى المعدوم وإلى الموجود، ولم يقولوا بأن المعدوم هو الموجود الذهني بل أنكروا ذلك. ومع أنه وسّع دائرة نفس الأمر، إلا أنه ضيّق دائرة الوجود إلى الوجود الخارجي فقط.

> ثم أورد على القائلين بالوجود الذهني "إشكالاً قوياً":

> وأما ثانيا: فإن نفس الأمر لو كان منحصرا كما ذكره في الخارج والذهن، لأشكل معنى صدق الحكم فيما نحن فيه إشكالاً قوياً وذلك أنه ليس هذا الحكم على أمر خارجي حتى يقال معناه أن ما في الذهن مطابق لما في الخارج؛ ومطابقة ما في الذهن لنفسه غير معقولة؛ مع أنها يستلزم صدق الكواذب لأنها أيضا حاصلة في الذهن، ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق.

وهذا الإشكال القوي يرد على كل من جعل الوجود الذهني معتبراً في نفس الأمر، وهو يتجه من جهتين: إما لأن المطابقة لنفسه غير معقول، أو على فرض تسليمه، فإنه يلزم صدق الكواذب من حيث هي حاصلة في أذهان الناس. ولكن الأهم من هذا هو أن العلاء الطوسي ههنا لا يريد بنقضه انحصار نفس الأمر في الموجود المطلق أن يثبت وجودا وراءهما، بل لو كان كذلك لما كان معقولاً أصلا، إذ مقتضى كلامه أن الوجود المطلق منحصر في الذهن والخارج إذ هما متقابلان – ولا يجوز لأحد أن يزيد قسماً ثالثاً إلا إذا كان على غير مصطلح القوم، كما يفعل سبايكر مراراً في هذا البحث، يغالط القارئ ويقول تارة: إن الوجود الخارجي عبارة عن المحسوسات المتعينة وهذا الكلام باطل: الوجود الخارجي عندهم معناه كل وجود خارج الذهن حيث يظهر عليه الأحكام وتبدأ منها الآثار، محسوساً كان أو غير محسوس. وعلى كل حال، قد رأينا في الكلام عن السعد والسيد ما يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الاعتراض بعينه.

ثم قال العلاء الطوسي:

فإن قيل: الأحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعّال وما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتهما لنفس الأمر؛ وأما الكواذب فليست لها مطابقة معها فيثبت الفرق. قلنا: ثبوتها فيه إما ثبوت أصلي أي وجود خارجي فيلزم أن يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه أبدا موجوداً فيه؛ وإما ثبوت ظلّي أي وجود ذهني، فيلزم مطابقتها لما في نفس الأمر، ويعود الإشكال بحذافيره، مع أن انفهام هذا المعنى هذه االعبارة في غاية البعد.

والحاصل أن العقل الفعال لا يمثل نوعاً ثالثاً من الوجود، لا عند الطوسي ولا غيره، بل هو عقل من العقول والموجود فيه موجود ذهني، فليس الحلّ الذي قدمه النصير الطوسي يجدي نفعاً بخصوص هذا الاعتراض، لأن حينئذ يجب أن تكون تلك الأحكام صادقة لأنفسها وهو باطل؛ وعلى تسليمه، يجب أن تكون الأحكام الكاذبة أيضا مطابقة لنفس الأمر، لأن العقل الفعال محلّ أيضا للأحكام الحاصلة في أذهان البشر. وهناك إشكالات أخرى على هذا المذهب كما لا يخفى.

ثم ينقل كلاما على سبيل التلخيص من حاشية التجريد للسيد الشريف في مسألة نفس الأمر وتمايز الأعدام، ويستنبط منه الإشكال الأوّل على نظرية الوجود الذهني، وهو أن الأحكام الصادقة على المعدومات والممتنعات ينقض تلك القاعدة بأن ثبوت أمر لأمر يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف ذلك الثبوت، وبالتالي، تبطل نظرية الوجود الذهني؛ وليس مقصده إثبات ظرف ثالث وراء الذهن والخارج، بل إبطال الوجود الذهني فقط دون توسعة دائرة نفس الأمر، ولا معنى له أصلا كما تقدم. ولكن مع ذلك، فإن المؤلف أعني حسن سبايكر، حاول أن سوق كلام العلاء الطوسي والقوشجي والدواني في هذه المسألة، دون مبرر، باعتبارهم يقولون بوجود نفس أمريّ ثالث وراء الذهن والخارج، مع أنه لا دليل على ذلك من كلامهم، لا سيّما ما نقله من كلامهم (ص.90–93).

على سبيل المثال، إن المتكلم الأشعري علاء الدين القوشجي، الذي يصفه المؤلف ب "الفليسوف" (ص.89) – من النماذج التي تدلّ على أنه لم يفهم ما قد قرأ من شرح التجريد – فقد ساق كلام القوشجي باعتباره رداً على كون الوجود الذهني قسماً من نفس الأمر مع الخارج[15] فقال (ص.91):

وعلى نمط قريب في التفكير [من العلاء الطوسي]، يقدم القوشجي في شرحه المشهور على التجريد، تفسيراً في في غاية الوضوح على القاعدة *المعترف بها* بأن الذهن لا يمكن أن يمثل قسماً من نفس الأمر:

[15] مع أن هذا ظاهر البطلان، فإنه حتى على فرض جميع الأحكام الذهنية باطلة عند زيد، فإن ذلك يصحح بعض الأحكام مثلا: أن الصورة الحاصلة في ذهن زيد باطلة أو خاطئة أو مقابلة للصور الصحيحة في ذهن عمرو.

> [القوشجي]: فإن الأذهان قد يرتسم فيها الأحكام غير المطابقة للواقع، فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الأذهان، لزم أن يكون قولنا "العالم قديم" حقا وصدقاً لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة، وهو باطل قطعاً. وأيضا: قد يختلف الأحكام في الأذهان؛ فإن الحكماء يعتقدون قدم العالم، والمتكلمون حدوثه، فبأيهما تعتبر المطابقة؟[16]

كما سبق، ليس مقصود الفلاسفة والمتكلمين بأن الوجود الذهني قسم من نفس الأمر أنها بمجرد حصولها في الذهن يكون الشيء حاصلاً في نفس الأمر، وهذا القدر متفق على بطلانه كما يدل عليه كلام المحقق القوشجي. ولكن سوق المؤلف هنا وفيما سبق، أراد به بطلانه مطلقاً، وليس هذا مقصد النصير الطوسي — إذ العقل الفعال عنده يمثل فرداً من الوجود الذهني إلا أنه اختاره لأنه معصوم عنده بخلاف أذهان البشر – ولم يرد بأن الوجود الذهني مطلقاً لا يعتبر في نفس الأمر، إذ في نفس كتاب التجريد قال إنه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الحقيقية التي تصدق ولو لم يتحقق الموضوع في الخارج، ولكن بناء على القاعدة الفرعية، يجب ثبوت الموضوع بنوع آخر من الوجود وهو الذي يسمونه بالوجود الذهني، سواء وجد في ذهن إنسان أو العقل الفعال أو حتى العلم الإلهي على من قال به. ولكن الاعتبار في كل ذلك ليس هو مجرد الحصول — إلا إذا كان الحكم مثلا أن "صورة ما حاصلة في ذهن ما" بل المعتبر في ذلك نفس المحكوم عليه في ذلك الحكم، ويكون الوجود الذهني أو الخارجي شرطا للاتصاف الثبوتي. فلاحظ كيف ساق هذا الكلام باعتباره "معترفا به" دون قيده بالقيد المعروف بينهم.

ثم قال المؤلف (ص.91):

> المطابقة لا يمكن أن تكون باعتبار العقائد، لأن كل العقائد تكون صادقة ببساطة حينئذ، ومن الواضح أنها ليست كذلك. فبعد أن قرر هذا، يشير القوشجي إلى مشكلة أخطر: هو كيف يمكن أن نفسر مطابقة ما — والتي تبدو أنها ضرورية منطقياً — لشيء *ليس في الذهن ولا في الخارج*.

فقد اشتد شوق المؤلف إلى ذلك "الشيء" الذي ليس في الذهن ولا في الخارج — وهو المعدوم مطلقاً عند الفلاسفة والمتكلمين — ولكنه لا يذكر ذلك، لأنه يريد أن يسوق هذا الكلام باعتباره مؤيداً لفهمه هو، الذي يحصر الوجود الخارجي في المحسوسات أو في الموجودات المتعيّنة، ويريد أن يثبت وجودا ثالثاً غير متعيّن ويجعله المعيار لصدق هذه القضايا، ويرى أن كلام القوشجي يفتح له باباً لذلك. ثم نقل المؤلف كلام القوشجي (ص.321-322):

> أقول: ههنا إشكال قويّ، قد أشرنا إليه فيما سلف، وهو أن ما في نفس الأمر يجب أن يكون مغايراً لما في الأذهان من النسب الحكمية؛ لأن ما في الأذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الأمر ليعلم صحته وبطلانه، والمطابِق يجب أن يكون مغايراً للمطابَق ... ومعلوم أن ما لا يكون في الأذهان يكون في الخارج، لعدم الواسطة.

---

[16] شرح التجريد، ص.320-321.

وأيضاً: فالمراد بالخارج خارج الذهن، فإذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة، فما معنى قولهم: الحكم إذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الأمر، لا لما في الخارج ولا لما في الذهن؟[17]

وما هو الإشكال القوي الذي أشار إليه فيما سلف؟ هو ما أورده القوشجي في إبطال مذهبين: القول بالوجود الذهني، والقول بثبوت المعدوم، إذ قال هناك أن كلا منهما مبني على مقدمتين: "احداهما أن معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمر لأمر، وثانيهما أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له" فألزمهم القول بحصول الممتنعات خارج ظرف الذهن كشريك الباري واجتماع النقيضين والتسلسل إلى غير ذلك، فالظاهر أن المحقق القوشجي لم يكن مقتنعاً بمذهبي الفلاسفة والمعتزلة، وليس معنى ذلك – كما تقدم – أنه يجيز وجودا ثالثاً وراء الوجودين، بل فقط أنه لا داعي لثبوت الوجود الذهني في تقرير نفس الأمر، وهذا ليس ببعيد عما قاله العلاء الطوسي. فلما أبطل القوشجي تينك المقدمتين، ظهر أنه لا يجب وجود الموضوع في جميع القضايا؛ بل فقط إذا كان المحمول مما اقتضى وجوده الخارجي إذ حينئذ لا وجود غير الوجود الخارجي أصلا.[18] وأما بقية الأحكام، فإنها صادقة في نفسها وتؤول إما إلى السلب فلا تقتضي شيئاً من الوجود وإما إلى اعتبار لوجود مبدأ انتزاعه في الخارج أو على تقدير ثبوته في الخارج.

ولكن المؤلف حاول أن يوجّه كلامه بشكل آخر إما لجهله أو لتدليسه فقال فيما بعد النقل (ص.92):

بوضوح هائل، قد بيّن القوشجي الفكرة المركزية لدراستنا هذه – لو كانت الأمور العقلية الموضوعية والقضايا لا يمكن في النهاية أن تكون ذهنية، إذن، أين توجد في أصلها وحالها الأول؟ إن الخيار الوحيد بناءً على ثنائية الوجود السينوي والكلامي بين الذهني والخارجي الجزئي، فيبدو أنها يجب أن تكون من الجزئيات الخارجية. ولكن طبيعة الأمور المعقولة المحضة المتعينة يجعل هذا الخيار مستحيلا. ويرفض القوشجي نظرية [النصير] الطوسي في العقل الفعال، ولكن مع ذلك، لا يبادر إلى حلّ هذا الإشكال الذي يبدو أنه لا حلّ له.

والحق أن هذا الإشكال الذي قدّمه القوشجي في غير موضع إنما يرد على القائلين بالوجود الذهني، لأنهم قالوا: كل حكم ثبوتي صادق في نفس الأمر يقتضي ثبوت المثبت له في نفس الأمر، فإذا لم يكن كذلك في الخارج فوجب أن يكون كذلك في الذهن، إذ هما متقابلين ولا ثالث بينهما. ولاحظ أن كلام القوشجي ولا غيره ممن ذكرناهم لا يقول: إذن يجب أن يكون هناك وجود ثالث وراء الوجودين، بل هؤلاء الأعلام يشككون في كون الوجود الذهني صالحاً لتفسير نفس الأمر الشامل للخارج والذهن معاً. فهذا الشك الذي أورده القوشجي، والذي أورده العلاء الطوسي، إنما هو شك في ثبوت الوجود الذهني، واكتفاء بالخارج. وحتى على فرض صحة نوع ثالث من الوجود ليس هو الذهن ولا الخارج، فإما أن يكون مجرد اصطلاح ليس خارجاً عن

---

[17] شرح التجريد، ص.321-322.

[18] انظر الفصل كاملا: شرح التجريد: 138-146.

النوعين، أو يقتضي إثبات الثالث المرفوع؛ ومع ذلك لا يحلّ الإشكال، لأنهم قالوا: قولنا اجتماع النقيضين ممتنع وجد ذهن أو لم يوجد، وليس بثابت في الخارج قطعا، فما الحل؟ الحل ببساطة: يجوز تعقل المعدوم المطلق كاجتماع النقيضين، ولا يقتضي ثبوت شيء أصلا وإنما مدار صدقه السلب المحض، وإنهم من الوهم والخطأ أن يظن شخص أن مجرد كون كثير من الأحكام تصدق بمطابقة الخارج بشكل فيه نوع من المباشرة، يلزم منه أن جميع الأحكام يجب أن تكون كذلك. ومن جانب القائلين بالوجود الذهني، فان الدواني قد أجاب عن هذا الاشكال في حاشية التجريد كما سبق. ثم على فرض نوع ثالث من الوجود: هل يقال إن شريك الباري موجود فيه، خارج الذهن مثلا؟ وهل في هذا الظرف يوجد مثلا، هبل واللات والعزى؟ وهل يجوز عند المؤلف مثلا، تجلي الوجود المطلق بصورة هُبل؟

وفي آخر الفصل حيث مهد المؤلف للفصل الرابع، يستخلص نتائجه ويقول(ص.97):

"إنه من الواجب عقلاً أن يكون العلم الحادث يطابق عالماً "ثالثاً" وراء العالم المعتاد من المحسوسات والوجدان الذهني، ذلك لأن:

1) المحسوسات الجزئيات الخارجية لا يمكن أن تكون معياراً لصدق القضايا العقلية التي لا تطابق شيئاً في الخارج؛ ولا يمكن أن تكون الصوادق العقلية ترجع إلى الجزئيات الخارجية.
2) كون الشيء أمراً ذهنياً أو حاصلاً في الذهن لا يمكن أن يكون معياراً لصدق القضايا الذهنية، لأن الكواذب الذهنية أيضا أمور ذهنية وتحصل في الذهن، ولكن ليست صادقة باعتبار ذلك.
3) كثير من أوصاف الجزئيات الخارجية تتشكل وتستفاد معقوليتها تماماً من عناصر موضوعية مع أنها ذهنية بالأصالة.

فلا يمكن أن يستقصى نفس الأمر بأي شيء نقابله في العالم المحصور بالمتعيّن ولا في العالم المحصور في الذهن، وفضلا عن هذا، إن تعيينها بأي موجود مسبوق بالإله، يمثل خلط شنيع في المقولات."

أما أولاً، ليس من الواجب عقلاً أن يكون ثمة عالم ثالث لتفسير المطابقة والصدق؛ فكما هو معلوم بين المتكلمين والفلاسفة، فإن الشيء إما ثابت في الذهن أو غير ثابت فيه، وظرفا الذهن والخارج متقابلان، لا ثالث بينهما إلا إن كان بمجرّد الاصطلاح أو برفع النقيضين. وقد حاول مراراً هذا المؤلف سوق عبارات العلماء وكأنها تدلّ على ظرف ثالث وراءهما، مع أنهم ينكرون ذلك، +وفيهم حتى من اعتمد عليهم في هذا الكتاب وهو الطاشكبريزاده، إذ هو يقول يجب أن نبحث عن تعيين نفس الأمر أي معرفة حقيقته، لكن لا يقول بأنه نوع ثالث من الوجود أو التحقق، بل الوجود عنده محصور في الذهن والخارج لا محالة. وقد تكرر من المؤلف إيهام القارئ بأن الوجود الخارجي محصور في المحسوسات.

أما ثانيا، فالكلام المتفق عليه بين القوم هو أن مجرد الحصول في الذهن لا يوجب كونه مطابقاً لنفس الأمر. ولذلك ميّزوا بين الأمرين باعتبارات مختلفة، منها ما ذكره السعد توضيحاً للمقصود، ومنها ما ذكره السيد الشريف والدواني فيما نقلناه سابقاً، وليس في كلامهم ما يدلّ على نوع ثالث من الوجود وراء الذهن والخارج. ونفس الأمر في الحقيقة ليس بشيء أصلا حتى يبحث عن تعيينه أو تحقيق حقيقته، ومن فعل ذلك فقد خلط. وليس مثل قولنا الإنسان كلي صادق في نفس الأمر لأنه موجود في الذهن، بل لأن باعتبار معنى الإنسانية نعلم أنه يصدق على كثيرين، وهذا حاصل لنفس الإنسانية، بقطع النظر عن ظرف حصوله: في ذهن إنسان أو عقل مجرد أو علم الله، على فرض صحة هذا المذهب. فلو كان قصد الباحث هو معرفة معنى الصدق، فقد بعد عن المطلوب، ولم يأت بشيء يجاب به عن أي فلسفة حديثة أو قديمة. وأما إن أراد أن يقول إن العلم الفعلي محيط بجميع الكائنات، فأين تلك الاحكام الصادقة التي ليست من هذا القبيل؟ وهل حكمنا بأن الواجب تعالى موجود – على مذهب أهل السنة طبعاً، وإن لم يكن صحيحاً على مذهب الوجودية والسينوية – صادق لأنه يطابق العلم الإلهي مثلا؟ أم إنه صادق لأن الواجب تعالى موجود؟ ومن الواضح أنه الثاني بلا ريب. فلا يخفى ما يرد على قوله "خطأ نوعي شنيع" إذ المؤلف نفسه واقع فيه.

الفصل الرابع

هذا الفصل أطول ما في الكتاب (ص.100-153)، حيث يصعب حصر المغالطات والأخطاء العلمية والمخالفات الاعتقادية التي فيه. وحاصل هذا الفصل هو تكرار ما تقدّم من المغالطات، أي القول بأن الخارج عبارة عن المحسوسات، وأنه يجب إثبات أمور عقلية خارجية غير متعيّنة لتصح تلك الأحكام التي لا تصدق على الأمور الخارجية؛ وذلك إنما يتأتى على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فبدأ يتحدث عن مذهب الوجودية، وأن الله تعالى هو الوجود المطلق، وسرد أقوال الوجودية في تعيين نفس الأمر وأنه عبارة عن الأعيان الثابتة في علم الله، معتمداً في ذلك على مقدمة القيصري ومصباح الأنس للفناري؛ ثم صار يناقش مقالاً ألفه الباحث الألماني المعاصر ينز هالفْوَسِن في بيان أوّلية الواحد في فلسفة أفلاطون، وتبعه المؤلف في ذلك، حتى فسّر مفهوم الوجود المطلق في مذهب وحدة الوجود بالوحدة المطلقة، وحكم بأن الله تعالى ليس بموجود، إلا أن الضرورة العلمية تقتضي أن نصفه بالموجودية؛ وهو فصل في غاية القبح. وفي العموم فإن الفصل ينقصه الترتيب المنطقي والحجاج العلمي، وقد أكثر كعادته من الكلام الخطابي الممل، ودلّس على عدد من العلماء، وسنضرب على ذلك أمثلة.

المغالطات في الحجاج

يدعي المؤلف أن المتكلمين والمشائين قد وقعوا في خلط حيث لم يميزوا بين مسائل المعرفة ومسائل الوجود؛ أي، أرجعوا نفس الأمر إلى العلم بما في نفس الأمر. ولقد تبيّن فساد هذا الإلزام في الفصل السابق. ثم جاء المؤلف بإلزام مبدع عجيب فقال(ص107):

أي، إنهم لا يمتلكون أي وجه واضح في تفسير الحالة الوجودية لهذه الأمور (أو اللاأمور). فلو كان الحال أن "الوجود" إنما يتحقق في اعتبار الإنسان، أي عن طريق التجريد من الجزئيات الخارجية، لا شك أنه لما وجد أحد منا أصلاً؟! ولا شك أننا لنوجد حتى لو لم نقدر على انتزاع مفهوم الوجود من الجزئيات الخارجية!

ولست أدري هل يسوق هذا الكلام باعتباره دليلاً أم باعتباره مشاغبة؟ وكلام القوم قطعا معلوم، وليس أحد منهم يقول إن الموجودات لا تتحقق في الخارج إلا باعتبارنا لها، وإنما يقولون عروض الوجود للماهية أمر ذهني أي انتزاعي، فلو كان عروض الوجود للماهية أمراً خارجياً، للزم التسلسل، إذ لو كان الوجود موجوداً كالسواد مثلا، لكان لذلك الوجود وجود أيضا، وتسلسل. فزيد موجود في الخارج، والخارج ظرف لنفس الوجود، لكن ليس ظرفا لوجود الوجود، على حدّ تعبيرهم. ومعنى ذلك أن ما هو موجود في الخارج مبدأ ومنشأ لحصول نفس الوجود وحصول غيره من النسب والاعتبارات الحقيقية، ولا يتوقف شيء من ذلك على إدراكنا واعتبارنا. ثم قوله "أو اللاأمور"، وهل للعدمات حالة وجودية؟

.2

ثم نقل كلاما من القيصري في شرح فصوص الحكم حاصله أنه لو كانت الطبيعة الكلية متوقفة في تحققها على تحقق الأفراد للزم الدور، لأن المتشخص مسبوق بالطبيعة الجنسية والنوعية، والمسبوق لا يمكن أن يكون سبباً للسابق. وهذه الحجة فيها نظر ظاهر: وذلك أن على تسليم التقدم للطبيعة النوعية الجنسية، فذلك التقدم بحسب الذات وليس بحسب الوجود. ثم قولهم إنها لا تتحقق دون تحقق الأفراد ليس معناه أن ذلك الفرد هو سبب لوجود الطبيعة النوعية، بل يوجدان معاً، وأنما شرط التحقق الخارجي هو التعين، فلا دور ههنا، إلا أن يقال مثلا: يجب أن يتحقق بنفسه في علم الخالق، وهناك إنما هو اعتبار وتعلق للعلم القديم، وليس موجوداً فيه بالذات، وهو محلّ النزاع.

ثم يعلق المؤلف على كلام القيصري أعلاه ويدعي الآتي (ص.108):

> هذه الملاحظة الثاقبة تحدد المعضلة الكبرى الكامنة في القول بأن عالم الجزئيات العينية، بشكل أصيل، هو نفس الأمر الذي تطابقه جميع القضايا الصادقة— حتى على فرض هذه النظرية أن نفس الأمر منقسم إلى الذهن والخارج، وحتى على فرض أن الخارج هو القسم من نفس الأمر المختصّ بالقضايا التي تتركب من أمور لها مدلولات خارجية. وذلك لأن هوية كل جزئي في العالم الخارجي هو نتيجة التعيّن المتشخّص لطبيعة "كلية"، التي وجودها لا يمكن أن يكون ذهنياً محضاً — لأن حينئذ يكون الفرد في النهاية أمراً اعتبارياً نسبياً، مجرد فرع لأمر يفترض أنه اعتباري ونسبي — ولا يكون خارجياً محضاً أيضا، ضرورة التقدم المذكور في كلام القيصري للماهيات بالنسبة للأفراد الجزئية التي تحققها.

وهذا الخلط قد تطرقنا إليه سابقاً، والرجل ههنا يزعم أن بعض القضايا مختلطة بين الذهن والخارج، وهذا خلط منه. وبيان ذلك أن القضية إنما تدلّ على النسبة بين الطرفين، لا تدلّ بذاتها على نفس الطرفين، وإنما الدلالة على طرفين يكون بعنوان الموضوع ومفهوم المحمول. وقد شرحوا ذلك في موضعه. ثم ظرف النسبة المدلول عليها يكون إما في الذهن وإما في الخارج، ولا يكون بعض النسبة في الذهن أو بعضها في الخارج حتى يقول إنها ليست "ذهنية محضة" ولا "خارجية محضة." وقد بيّن السيد الشريف في غير موضع مما نقلناه سابقاً، فإن كان الموضوع خارجيا، فالنسبة خارجية لا محالة ولو كان المحمول عدمياً في الخارج. وإذا كان الموضوع ذهنياً، كانت النسبة ذهنية أيضاً. ولا محذور فيه البتة، ولا يلزم منه ما ظنه هذا المؤلف تبعاً لكانط وغيرهم من السوفسطائية من أن القول يجرّ إلى الذاتية والعندية. فكلامه هنا غير مسلم البتة، وليس المتكلمون ولا الفلاسفة هم من خلطوا بين الوجوه المعرفية والوجوه الوجودية، حتى اتهمهم بالوقوع في "تناقض ظاهر!" (ص.110)؛ بل الخلط إنما في ذهن المؤلف، الذي لم يفعل غير الاستطراد في ضرب أمثلة أخرى على نفس المنوال، فلا نطيل في دحضه.

3. ثم عقد فصلاً تابع فيه البروفسور الالماني ينز هالفوسن على تفسيره للواحد على مذهب الأفلاطونية المحدثة، وأن الوحدة مقدمة على الكون، وأن الواحد فوق الوجود والعدم، وحمل مذهب الوجودية الإسلاميين على هذا، وقال بأن الوجود المطلق الذي هو الله تعالى إنما هو في التحليل الأخير الوحدة المطلقة البسيطة، واستدل على ذلك بشبه واهية أشبه بالمجازات والشعريات (ص.124–126). وهناك يصرّح بما يقتضي أن الله تعالى ليس بموجود أصلا:

> إن الواحد يقف "خارج" العالم الذي يتكون من الازدواجية بين "الوجود والعدم". مع أنه صادق، إنه لا يكفي أن "عدمه" مستحيل. عندما ندفع أنفسنا للحكم على شيء بأنه موجود، فإن النفع العملي من ذلك إنما هو للإشارة على أنها ليست من "الأشياء" (المعقولة) التي لا توجد. الخيل موجود، نقول، بينما الفرس وحيد القرن أو طير الدودو ليس بموجود. ومنه، مع أن هذه الأشياء مفهومة بخصوص المطالب المنطقية لمنظومة معرفية ما، إلا أنه من اللامعقول أن يكون "الكون نفسه" مساوياً للحق الذي لا مجال لعدمه، أي أن يكون ذلك هو عين الذات الإلهية.
>
> ولا أقول-طبعا أنه ينبغي أن نترك استعمال ألفاظ "الكون" أو "الوجود" (وإن القدرة على الدلالة على أي تعين معتبر بخصوص مبدأ ذلك التعين بالكون أمر لا يمكن الاستغناء عنه للضرورة العملية في أي نظام ميتافيزيقي أعرفه)؛ بل إني فقط أشير إلى أن الأصل الحقيقي والأبعاد الحقيقية لخطابنا الميتافيزيقي وخطابنا عن الله أمور متأصلة في "الوحدة"، بدلا من أي مفهوم غامض للوجود نفسه؛ وهذا يبدو أنه تعليم جميع الفلسفات المتعالية، وأكثر من ذلك، إنه دين التوحيد أي "جعل الشيء واحدا" بعينه. وفي النهاية، إن الكنوز المقدسة في الأسماء الحسنى التي وهبنا إياها دين التوحيد، تجعلنا في غنى عن اختراع "اسم أعظم"، والذي لا يمكن العثور على معنى صحيح له.

فبعد اللف والدوران، حاصل كلامه أن الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم، وإنما هو الواحد أو الوحدة المطلقة، تبعا لكلام الأفلاطونية المحدثة الذي نافح عنه البروفسور ينز هالفوسن. ولا يخفى على أحد أن هذا الكلام إن لم يكن إلحاداً – ولو حمل على ظاهره فهو تعطيل قطعاً – وإن كان مؤوّلاً، وليس كذلك على ما يظهر من حجاج المؤلف – فلا داعي له، وأنى له أن يكون حلاً لمشكلات المسلمين في العصر الحديث.

نماذج من الأخطاء العلمية

وهناك أخطاء علمية أخرى نذكر شيئا منها ههنا. بعضها خفيفة وبعضها تترتب عليها مغالطات أخرى. منها أنه قال: تفسير المشائين وأتباعهم للوجود هو مبدأ الآثار الخارجية (ص.122–123). وهذا غير صحيح. والوجود عندهم هو التحقق والكون في الأعيان، وليس معناه مبدأ الآثار الخارجية. بل عندهم أن مبدأ الآثار الخارجية أعمّ من الوجود بمعنى الكون في الأعيان والأذهان، ليصححوا بذلك نفيه كون الواجب تعالى موجوداً بل قالوا هو الوجود الخاصّ المجرّد عن الوجود المطلق أو الوجود بمعنى الكون كما بيّن في موضعه.

ومنها إصراره على أن الوجود الخارجي محصور في المحسوسات، وإن كان قد اعترف في الهوامش أن الوجود الخارجي أيضا يشمل وجود الله تعالى، ومع ذلك لا يذكر هذا الكلام أثناء الكتاب، وهي مغالطة تتكرر في الكتاب ليوهم القارئ أن الخارج عند المشائيين والمتكلمين ينحصر في المحسوس، وبالتالي لا يمكنهم أن يفسروا صدق القضايا العقلية على الأمور الخارجية. وهذا مكذوب وقد صرّح ابن سينا في النمط الرابع من الإشارات بأنه "قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظّ له من الوجود" ثم بالنظر إلى أفراد معنى واحد كالإنسان مثلا، يقول بأنك تكتشف بذلك النظر ما ليس بمحسوس وهو الكلي، وهذا الكلام مشهور معروف. والغالب على الظن أن المؤلف يعرف ذلك إلا أنه أصر على المغالطة.

ومن الأخطاء الخفيفة ظنه أن الأبهري تلميذ الفخر الرازي، وليس كذلك كما بيّن في موضعه؛ وكذا توهمه أن ميرك البخاري شارح حكمة العين هو مباركشاه شيخ السيد الشريف، وليس كذلك أيضا، بل مباركشاه الذي هو تلميذ القطب الرازي كان بمصر، وكان قد عرف هناك بقطلوشاه، وقطلو بمعنى مبارك بالتركية، وقد ترجم له الكثيرون بهذا الاسم، وقد قتل الأمر بحثا بما لا مجال له للشك في بحث للدكتور خالد الرويهب.

التدليس

وقد دلّس كما هو دأبه في عدة مواضع. منها أنه نسب الفخر الرازي إلى مذهب أفلاطون في المثل. فجاء بكلامه في الرد على أرسطو في إبطاله المثل؛ وبذلك حاول أن يوهم القارئ بأنه قائل بهذا المذهب. إلا أن بعد الرجوع إلى كلام الفخر الرازي

(الملخص الجزء.1، ص. 334-336)، فإن الرازي يبطل دليل أفلاطون أيضا. ثم قد سبق منا أن المؤلف حاول أن يوهم القاري بأن الملخص يمثل آخر ما توصل إليه، مع أن كتاب شرح الإشارات ألف بعده؛ فضلا عما كتبه الفخر الرازي في أول مجلد المطالب العالية، الذي لم ينشر بعد، لكن ليس فيه إثبات المثل.

ثم أوهم القارئ بأن السيد الشريف يقول بوحدة الوجود، ولا يوجد دليل قطعي على ذلك وإن كان قد اشتهر. بل كل ما يوجد هو مجرد نوع من التسامح مع هذا المذهب أو التغاضي عنه وتفهمه، مع تصريحه بأنه مذهب طور ما وراء العقل في أحسن تقدير. أما مذهبه الحقيقي، فيستفاد من الكتب التي أفنى عمره في تقريرها، ولم يشر إليها هذا المؤلف قط.

وكذلك دلّس على الفاضل الكلنبوي، حيث حاول أن يتقول عليه ما لم يقله. واعتمد في ذلك على مجموعة رسائل طبعت قديماً تحت عنوان رسائل الامتحان؛ أولها مجموعة أجوبة الكلنبوي عن الامتحان العلمي في الدولة العثمانية، ثم ألحق بتلك الأجوبة مجموعة من الرسائل والاقتباسات من كتب أخرى، منها للكلنبوي، ومنها للسيد الشريف، ومنها للدواني، ومنها للسيرامي، ومنها رسائل أو اقتباسات لم تنسب صريحاً إلى أحد. ومنها ما فيه الدفاع الصارم عن مذهب متقدمي الأشاعرة، وقد حاول المؤلف أن يسوق كلامه باعتباره مؤيداً لمذهب الوجودية. ومن الرسائل رسائل لم تنسب إليه صراحة، قد نسبها إليه المؤلف بدون تحقيق منه (ص.150). ثم نقل ما قيل في رسالة أخرى في نفس تلك الرسالة، مع أنه ظاهر جدا أنه يحقق مذهب الفلاسفة في فهم علم الله تعالى، ولا دليل على أنه مذهبه. ولا يشير إلى هذا الكلام من قريب ولا من بعيد.

بل كذلك دلّس عليه (ص. 138) مرة أخرى إذ نقل كلام "المتأخرين" كالدواني والجرجاني والكلنبوي في إبطال مذهب المتقدمين في علم الله تعالى، إلا أن ذلك الكلام عند الدواني في شرح العقائد لا يصح؛ وقد حاول الدواني أن يلزمهم بالجهل في الأزل لنفيهم الوجود الذهني الذي ادعى أنه يترتب عليه عدم العلم بالمعدومات قبل حدوثها؛ وقد بيّن الكلنبوي مذهبه في الحاشية وحاول أن يدفع عن الدواني بعض الإيرادات التي وجهت إليه من قبل المتأخرين من المتكلمين، كالساجقلي زاده والمفسر المحقق إسماعيل القونوي؛ بل الكلنبوي نفسه قد ردّ على الدواني في نفس الرسالة التي ذكرها المؤلف في هذا الكتاب، ووصف الدواني بالغريق. وهل هذا الكلام من الجهل وعدم القدرة على فهم كلام الكلنبوي في تلك الرسالة، أم من التدليس؟ وعلى أي الاحتمالين إشكال أشد من الآخر.

نماذج من الانتقاص من علماء أهل السنة

والسر وراء هذا التدليس هو تبطين البغض لأيمة أهل السنة، لا سيما المتقدمين من المتكلمين كالإمام الأشعري والقاضي الباقلاني والأستاذ ابن فورك والأستاذ أبي إسحاق، ومن يزعم المؤلف أنهم مشوا على طريقتهم كالإمام السنوسي، وإنما يعظم باللسان كلام المتأخرين من المدرسة الرازيّة لكونهم – على زعم المؤلف – تركوا جميع مقولات الإمام الأشعري وأتباعه. وقد سبق أن أشرنا إلى شيء من ذلك، وكثيراً ما يحاول المؤلف ضرب المتقدمين بالمتأخرين، وضرب المغاربة بالأعاجم، وهذا أسلوب كثيراً ما

يشبه أساليب بعض المستشرقين. بل حاول أيضا أن يقدح في أي رابط بين المتقدمين والمتأخرين، حيث قال ص.202 هامش 47 من الفصل الثالث ما يلي:

> الشروح المباشرة على الفقه الأكبر لا تشمل حتى 5% من الكتاب، والذي يؤيد القول بأن الشروح والحواشي في عصور الإسلام المتأخرة كانت لمجرد التبرّك وليس لنفس الشرح – وكثير من الشروح والحواشي للمتأخرين كتب إبداعية بامتياز وليس لها علاقة بأصل المتن: مثلا، حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية، حاشية الخيالي على شرح العقائد للتفتازاني، وبالطبع، شرح العقائد نفسه. وليس من المبالغة أن يقال إن هناك مئات الأمثلة فوق هذه.

بل إنها مبالغة كبيرة، ولا يقول هذا إلا مدلس أو جاهل بما يوجد في هذه الكتب وما هي مصادرها. وإنما قصد هذا الرجل أن يهون قيمة المتقدمين في قلب القارئ الخالي الذهن، الذي لا يعرف شيئاً عن هذه الكتب، وينتهي من قراءة هذا الكتاب بفكرة أن المسلمين كانوا سذجا وجهلة، الى أن تفلسفوا بفلسفة المشركين؛ وكان كلام المتقدمين "ساذجا" جدا وبسيطا، على قدر عقول تلك الرجال الذين يجاملهم المؤلف بذكر "البركة". ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وبعد كل هذا التهوين من قدرهم، لا يستحي أن يقول في آخر الكتاب (ص.217-218، هامش 1 من الخاتمة) ما يلي:

> مع أننا نحث على اتباع الإمام الماتريدي أو الإمام الأشعري في العقيدة، فإننا أيضا نتبع الأشاعرة المتأخرين في تركهم مذهب الإمام الأشعري في كثير من مسائل الميتافيزيقا، فبدلاً من القول باشتراك الوجود نقول بالتواطؤ، والوجود الذهني، وعدم مجعولية الماهيات، وغير ذلك. بل نجزم بأنه بعد الزواج الهندي والعثماني للفلسفة ما بعد السينوية، وكلام ما بعد الرازي والمدرسة الأكبرية (والتي يوافق على أصولها الإمام الأشعري، كما يخبرنا الملا الفناري وغيره من الأكبريين) أقوى الآلات وأكثرها مرونة والتي تمكنها من مواجهة التحديات الغربية المعاصرة الفلسفية والعلمية وغيرها، اذا قارنناها بالمدارس الأخرى التي تنبذ الميتافيزيقا العامة. وقد صار هذا واضحا جدا عند بعض الأعلام مثل داود القيصري، والملا فناري والطاشكبريزاده وابن بهاء الدين وابراهيم الكوراني وابراهيم المذاري وأبي الثناء الألوسي وبحر العلوم وجميعهم ذكرناهم في هذه الدراسة.

وأنت خبير بأنه لا يقرّ بما قاله المتقدمون ولا المتأخرون، بل مع كل هذا التعظيم للكلام "المشائي" أو "السينوي" فإنه في آخر الأمر يحكم على كليهما بالعجز عن مواجهة التحديات المعاصرة، وكل كتابه يحوم حول مسألة وحدة الوجود، والكلام عن الصدق والحق إنما جاء عرضاً وترويجاً لأصل غرضه. وقد عرفت ما قال في السعد والسيد وغيرهما، وكيف دلّس وجهل كلامهم أو تجاهله؛ ولكنه يأتي بهذا الكلام كما قلت ليضرب المتقدمين بالمتأخرين، ثم يأتي ويطعن في المتأخرين أيضا. وهل هذا قول من يقول: إننا نحث على اتباع الإمام الماتريدي والأشعري في العقيدة؟ وهل يعتقد هذا الرجل فعلاً بأن أصول الوجودية موافقة

لكلام الإمام الأشعري؟ ولو كان كلامه فعلا –كما يزعم – جاء بغرض الرد على الغربيين والشبهات المعاصرة، فلماذا نراه يجادل بالجدال الباطل للرد على المتأخرين؟ وكيف حكم بتجهيل المتقدمين وهو لم يذكر كتاباً واحداً لهم في هذه الدراسة، والغالب على الظن أنهم لم يقرأ شيئاً لهم أصلا فضلا عن أن يفهمه.

خاتمة

فالحاصل: (1) هذا الكتاب يعمد إلى الترويج لمذهب وحدة الوجود أولاً وآخراً، بل المزايدة على أصحاب هذا المذهب نفسه بالاستناد إلى الأفلاطونيين الغربيين، بقوله بأصالة الوحدة، وأن الله تعالى لا يقال بأنه وجود ولا موجود. (2) قد اخترع المؤلف مشكلة وهمية ليقنع القارئ بأنه ليس في علم الكلام ولا الفلسفة المشائية ما يمكن أن يجاب به على الشبهات السوفسطائية المعاصرة. (3) حاول المؤلف كذلك في ثنايا كتابه أن يحط من قيمة مدرسة المتقدمين ومدرسة الإمام السنوسي؛ وقد أساء جداً فهم كلام الأعلام مثل الإمام الغزالي والإمام التفتازاني والعلاء الطوسي وغيرهم، وقد اقتصرت هنا على بعض الأمثلة فقط، وغن كانت مشكلات الكتاب في الحقيقة أكثر بكثير مما ذكرناه.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.